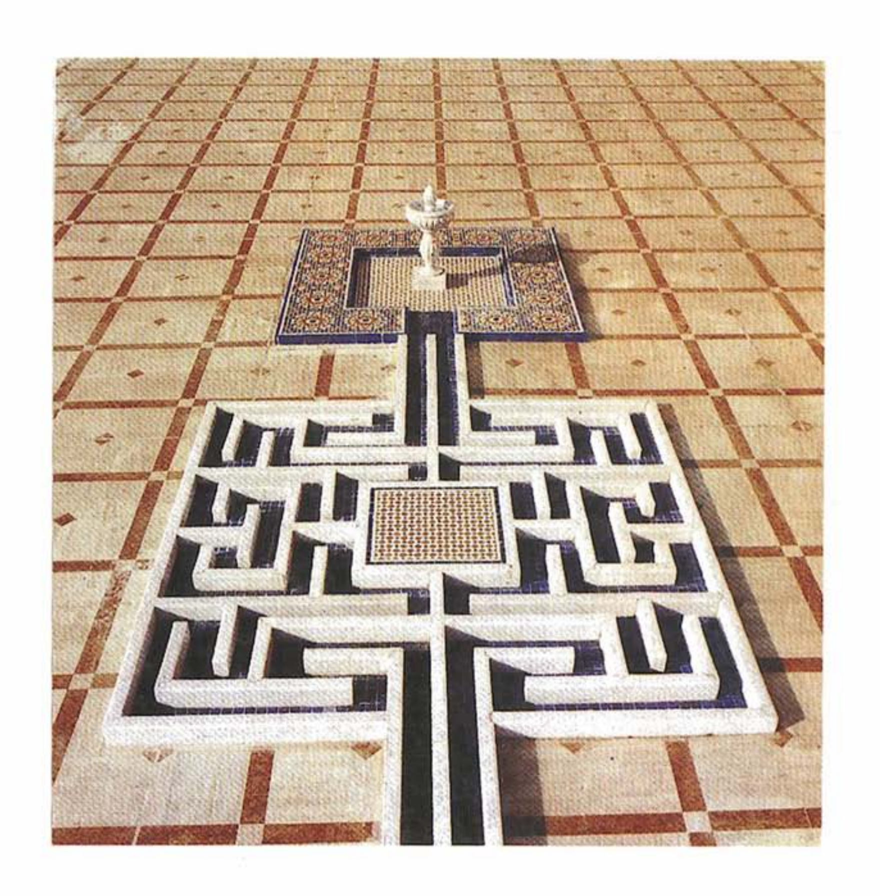
جامعة عبد الملك السعدي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان

منشورات الكلية
ندوات 5

ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية
تيارات الفكر في المغرب والأندلس
الروافد والمعطيات



جامعة عبد الملك السعدي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان

منشورات الكلية
ندوات 5

ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية

تيارات الفكر في المغرب والأندلس

الروافد والمعطيات

26 - 27 - 28 أبريل 1993

مطبعة النجاح الجديدة

الإيداع القانوني رقم 1995/385

ردمك 3-000-61-9981



الإيداع القانوني رقم 1995/385
ردمك 3-000-61-9981

الفهرس

ظواهر ثقافية واجتماعية

أعــلام وتــراث

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة افتتاح الندوة

للدكتور محمد الكتاني

قيدوم كلية الآداب ـــ تطوان

أيها السادة

عندما أعبر عن اعتزازي وغبطتي بافتتاح هذه الندوة الرابعة لملتقى الدراسات المغربية والأندلسية تعود بي الذاكرة إلى افتتاح الندوة الأولى لهذا الملتقى سنة 1986. فأذكر أنني قلت في كلمة الافتتاح يومئذ : إن الاقدام على تأسيس ملتقى للدراسات المغربية والأندلسية الذي هو اقتراح رئيس شعبة اللغة العربية بهذه الكلية يومئذ، الأستاذ حسن الوراكلي يعتبر مشروعا طموحا لاتلتمس مبرراته في مجرد الاستجابة لدواعي البحث العلمي في تراثنا وحسب. وإنما هو مشروع يجد مبرراته في رصيد من التراث الحضاري لهذه المدينة بالذات.

ومنذ الندوة الأولى التي انعقدت حول موضوع ابن الخطيب. الشخصية والعصر اتصلت الندوات مرة كل سنتين. وأصبح هذا الملتقى يتطلع بطموح إلى هيكلة نشاطه في مركز للدراسات المغربية والأندلسية تحتضنه كلية الآداب، وهي رغبة مايزال الالحاح على تجسيدها استجابة للتوصيات المنبثقة عن ندواتها السابقة أمرا متجددا، والعمل على انجاز ذلك متصلا. ونحسب أن عقد هذه الندوة الرابعة في الوقت المحدد لها من قبل دليل على الاستمرارية، والعزيمة القوية وعلى التجاوب مع الملتقى من كل الباحثين المتخصصين الذين يلبون الدعوة، ويتكلفون مايتكلفون من المشقة والعناء في السفر والرحلة حرصا على اللقاء بأمثالهم وأصدقائهم من العلماء الباحثين. أسوة بالأسلاف من العلماء الذين كانوا يكدون ويتعبون في الرحلة طلبا للسماعات والاجازات والأسانيد المتصلة. وكم يغمرنا من السعادة لاتصال هذه الحلقات والملتقيات العلمية التي تحتضنها الكلية إذ يجد طلابها من المتعة والفائدة في هذا الملتقى مثلما يجد أساتذتها من المشاركة في المدارسة والحوار.

ومتابعة ما يجد من الآراء، ما يشعرنا جميعا طلابا وأساتذة ومريدين يتطلعون إلى هذه المواسم، بأن كلية الآداب تمضي برسالتها بعزم ثابت وتطور موصول وارتقاء دائب.

وقد يتساءل البعض عن هذه الرسالة العلمية التي تنهض بها كليات الآداب. وعن مكانها بين المعاهد العلمية في استراتيجية التنمية وسياسة بناء المستقبل القومي. وهنا أذكر بأن رسالة العلوم الانسانية هي رسالة بناء الانسان معرفيا وتعميق وعيه بهويته عن طريق الفلسفة والآداب والتاريخ واللغات والحوار بين الثقافات والحضارات. ومن هذه العلوم كما نعلم ما ينكب على التاريخ الوطني والتراث الحضاري ليبحث مكونات «الذات» ومقومات وجودها واستمرارها عبر التاريخ. فكلية الآداب تبحث «فلسفة» التنمية وأخلاق «التنمية» والفضاء المعرفي للتنمية. ولا أحسب هذه الرسالة أمرا هينا أو اشتغالا بالماضي ونكوصا عن رؤية المستقبل.

من هذا المنطلق أخذت هذه المؤسسة الجامعية خصوصيتها أو مظهرا من مظاهر خصوصيتها في خدمة التراث المغربي والأندلسي بحثا ومدارسة وتحقيقا للنصوص وقراءات متجددة في ضوء المناهج المختلفة، مع عقد اللقاءات المنتظمة لاستقطاب الأساتذة المتخصصين والمهتمين بهذا التراث الأدبي العلمي، لتبادل الرأي ومراكمة المعرفة.

ومع ذلك لا أرى أن الاهتمام بالتراث الثقافي والحضاري للأمة ينبغي أن يشغلنا عن واجب المساهمة في بناء المستقبل. وتنمية المجتمع، والقيام بالأبحاث والدراسات الممكنة في إطار التخصصات العلمية التي يمثلها الأساتذة في هذه الكلية. ولاسيما حين أعلن صاحب الجلالة الحسن الثاني حفظه الله وأيده عن مشروع طموح لتنمية الأقاليم الشمالية بالمملكة، فأذن بذلك لانطلاق مسيرة جديدة تتيح لأجيالنا الحاضرة المساهمة في بناء مستقبل أرغد لهذه البلاد تحت القيادة الحكيمة لجلالته. وفي مسيرة تبعث فينا الاعتزاز مثلما تحثنا على المساهمة الفعالة بكل ما نملك من طاقات وفعاليات. وما إخال الجامعة ستكون بمنأى عن التجنيد والتعبئة بما لها من طاقات علمية في هذا المشروع الوطني الطموح.

أيها السادة :

يصادف عقد هذه الندوة، في هذه السنة مرور عشر سنوات على تأسيس هذه

الكلية. وهي مناسبة جديرة بأن نحتفل بها. لولا ما يمنع من الانهماك في العمل المتواصل. فلا أقل من أن نشعر أنفسنا بهذه الذكرى، وأن نحمد الله على ما وفقنا إليه من منجزات وأعمال شارك في تحقيقها الأساتذة والطلبة والجهاز الاداري بكل مكوناته.

ونستطيع أن نعتز اليوم بأن هذه الكلية على فتوتها قد خرجت أزيد من 2400 مجاز في مختلف التخصصات. وتسعة من حملة دبلوم الدراسات العليا ودكتور دولة في الآداب. وتكون حاليا أزيد من 300 طالب في الدراسات العليا، وتشرف على أكثر من خمسين باحثا في الدكتوراه ودبلوم الدراسات العليا. وأنها ألحقت بعض خريجها بسلك الأساتذة المساعدين في مختلف شعبها. وأننا نعتز أيضا بأن المستوى العلمي للمتخرجين لاينزل عن مستوى أعرق الكليات في الجامعات المغربية، وأن بهذه الكلية مجموعات بحث في مختلف التخصصات دائبة النشاط والانتاج والبحث المتصل، وتنظيم الندوات واللقاءات والأيام الدراسية. وأن بعض أساتذتها يحضرون في الندوات الدولية، ويساهمون فيها بأبحاثهم. وهذا كله ما ينبغي أن ينوه به ويبعث على الارتياح، ويحث العزائم على المزيد من العطاء.

أيها السادة

إذا كنا نطمع في نجاح هذه الندوة مثل نجاح أخواتها من قبل. فإنما ذلك من باب انتظار حصاد نتاج ما تعب في بذره القائمون بتنظيم هذه الندوة من جهود موفقة وفي مقدمتهم الأستاذ عبد الله المرابط الترغي رئيس شعبة اللغة العربية وزملاؤه أعضاء اللجنة التنظيمية.

غير أنني أعتقد أن أهم مؤشرات النجاح هي تلبية زمرة مرموقة من الباحثين والأساتذة لتلبية دعوتنا لهذا الملتقى من الشقيقة المملكة العربية السعودية والجمهورية التونسية، والجماهيرية الليبية والمملكة الاسبانية والجامعات المغربية. لذلك أعبر لهؤلاء الوافدين على الندوة من المشاركين فيها عن ترحيبي باسم الكلية وتمنياتي لهم بطيب الإقامة.

كما أشكر سعادة عامل صاحب الجلالة على إقليم تطوان الذي عودنا تشجيعه ودعمه، وحضوره الفعلي لافتتاح هذه الندوات كلما انعقدت، برغم أشغاله، تكريما منه للعلماء والأساتذة.

كما أشكر السلطة التمثيلية التي يمثلها رؤساء المجالس البلدية بالأقاليم على حضورهم وعلى إبداء الحفاوة بالضيوف الأساتذة المدعوين.

وأشكر بصفة خاصة السيد عميد الجامعة الذي لا يني يشجع الكلية في كل تظاهرة ثقافية أو علمية، ويرعى بكل اهتمام ودعم سير الكلية.

وأنوه أخيرا بالتغطية الاعلامية التي سيقوم بها الصحافيون والاعلاميون للتعريف بهذا الملتقى. وأجدد ترحيبي بضيوف الندوة داعيا بالتوفيق واطراد النجاح للجميع.

كلمة رئيس لجنة ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية

د. عبد الله المرابط الترغي

سيداتي سادتي، السلام عليكم جميعا ورحمة الله تعالى وبركاته.

وبعد : فيسعد شعبة اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب بتطوان واللجنة العلمية لملتقى الدراسات المغربية الأندلسية أن ترحب بكل الحاضرين معها في هذه الجلسة الافتتاحية لأعمال ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية.

هذا الملتقى الذي يخطو اليوم خطوته الجديدة بإقامة الندوة العلمية الرابعة في موضوع :

تيارات الفكر في المغرب والأندلس : الروافد والمعطيات

وهي ندوة تتم في إطار نسقها التاريخي وسياقها التأسيسي. فهي تجري ضمن ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية الذي يقام في مدينة تطوان ذات الخصوصية الأندلسية، حيث البيئة التي تمتزج فيها حضارة العدوتين ليجعل منها منطلقا للحوار والتواصل الثقافي.

هذا الملتقى الذي يحدد عمله في نهج خطة علمية ترمي الى اثارة المشترك في الفكر والثقافة والحضارة بين عدوتي الغرب الاسلامي، والذي بندوته الرابعة هاته يؤكد حضوره واستمراره في طريق التوجه الذي استهدفته أعمال شعبة اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب والعلوم الانسانية بتطوان يوم أسس هذا الملتقى برضى من الله ورسمت توجهاته بمشيئة منه في أعمال الندوة الأولى سنة 1986.

فقد عرف هذا الملتقى في ندوته الأولى موضوعا يتعلق بابن الخطيب الشخصية والعصر. وكانت جلسات هذه الندوة حاسمة بما أثير فيها وأثناءها من قضايا ومواقف متميزة ترتبط بالآفاق الثقافية والفكرية لشخصية ابن الخطيب أولا، وللقرن الثامن للهجرة بمنطقة المغرب والأندلس ثانيا.

وتلتها الندوة الثانية التي جعلت موضوعها : سبتة : التاريخ والتراث. فأعطت جلساتها أقصى ما يمكن أن يعطى من أشكال وأعمال ثقافية وفكرية في إطار رصد التواصل الثقافي بين المغرب والأندلس.

وإلى الآن يظل أوفى ماكتب عن ابن الخطيب وعصره وما كتب عن سبتة في تراثها وتاريخها، هو ما أفرزته أعمال هاتين الندوتين السابقتين المقامتين ضمن ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية. ومن حسن الحظ فإن أعمال هاتين الندوتين قد وجدت طريقها الى النشر في عددين من مجلة كلية الآداب بتطوان، وذلك بفضل جهود هذه الكلية ومبادرة قيدومها.

وقد اكتسب الملتقى بهاتين الندوتين شهرة كبيرة وواسعة، شملت المشرق والمغرب. فقد أصبحت تطوان بفضل ندوتي كلية الآداب بها، مثار ذكر واعتبار، حتى انه لاتكاد تجد باحثا يهتم بثقافة الغرب الاسلامي دون أن يكون له رجوع الى أعمال هاتين الندوتين، أو اعتماد عليها.

وتعقبها الندوة الثالثة التي تعلقت بالتراث الأندلسي في جانبي : القراءة والتوثيق. وتأتي الندوة الرابعة اليوم وقد اختير لها موضوع : تيارات الفكر في المغرب والأندلس : الروافد والمعطيات. وهو موضوع واسع يشمل النظر في كل العلوم والاختيارات التي تركب تيارات الفكر في الأندلس والمغرب. الا أنه يحمل معه قيده، فلا تثار تيارات الفكر الا من خلال الوقوف عند روافدها أو معطياتها.

وكنا نريد من مواد هذه الندوة أن تطل على المعالم الاساسية التي أنتجت فكر الغرب الاسلامي، وأن تجمع في ذلك النظر في جل العلوم والفنون التي تكون فكر وثقافة هذه المنطقة. وقد خالفنا بذلك ما درجت عليه أعمال الندوات السابقة في إطار هذا الملتقى، حينما كان التركيز على مظهر من مظاهر الثقافة، اما في العصر، واما في الشخصية، واما في البلد، واما في جانب من جوانب القراءة.

وكنا قد حددنا للسادة الأساتذة الراغبين في المشاركة، المحاور التي يجب أن تجرى عليها أعمال هذه الندوة، اذ كانت الرغبة المنهجية تحدد رصد تيارات الفكر في اللغة والآداب، وفي الفلسفة والتصوف، وفي التاريخ والتربية، وفي الأصول والتشريع.

وقد كان الالحاح على ذكر الروافد والمعطيات هو أن تسير الأعمال بالندوة الى التركيز على رصد مختلف عناصر التحول والتغيير في هذا الفكر، فتمتد عملية الرصد من فرز مرحلة الأصول الأولى واكتشاف الروافد والمؤثرات الى مرحلة ثانية تتحدد معها المعطيات وتستوي فيها الحصيلة. ولذلك كان العمل يقتضي أن يتجاوز البحث في صورة الفكر القائمة الى محاولة اكتشاف الظروف والمؤثرات فيه، وأن يتجاوز مكانه وتحقيبه الزمني، فيربط بين الأصلي والوافد، وبين اللاحق والسابق فيه.

فرصد الروافد والمصادر لهذا الفكر، ثم رصد الصورة التي استوى عليها هذا الفكر وتحديد آثاره ونتائجه، هو الغاية الأولى المستهدفة في هذا الموضوع.

والواقع أنه لم يكن القصد في عرض محاور هذه الندوة أعلاه هو الحسم النهائي في تيارات فكرية بهذا الشأن في الاتساع. وإنما كنا نرمي من اختيارات المشاركين ورغباتهم في هذا السياق، الى ذكر ما يشغل اهتمام الباحثين في فكر الغرب الاسلامي، ورصد ماكان أساسا في تفاعل هذه التيارات الفكرية في المبدأ والمنتهى. وأخيرا اثارة مايمكن أن تنبني عليه الدراسات اللاحقة في مستقبل الايام.

وأود أن أنوه هنا بدور السادة الأساتذة المشاركين الذين لبوا الدعوة بالاستجابة والمشاركة بالحضور في أعمال هذه الندوة بمداخلاتهم العلمية، مساهمة منهم في اغناء هذا الملتقى وانجاح ندوته الرابعة.

وإذا كان الملتقى قد حافظ على مستواه الدولي في هذه الندوة بحضور مجموعة من الأخوة الأساتذة الأعزاء من المشرق والمغرب العربيين، من تونس وليبيا والمملكة العربية السعودية ومن اسبانيا زيادة على حضور عدد كبير من الأساتذة المغاربة الذين يمثلون مختلف الجامعات المغربية ــ فان الملتقى كان يأمل أن يتسع

نطاق الحضور أكثر بالنسبة لعدد آخر من الأساتذة العرب والمغاربيين والاسبان، لولا أن الظروف الطارئة حالت دون ذلك.

وأجزي الشكر للسادة الأساتذة المساهمين في أعمال هذه الندوة عامة، وأخص منهم القادمين من خارج تطوان الذين تجشموا مشاق السفر وتعب الطريق ومعاناة الغربة. فالى هؤلاء وأولئك أجدد الشكر لهم والترحاب بهم، متمنيا للوافدين منهم مقاما طيبا في تطوان بين أهاليهم.

ولا يفوتني أن أذكر بفضل السيد قيدوم الكلية الأستاذ الدكتور محمد الكتاني على رعايته الكبيرة لهذا الملتقى وحدبه عليه وسهره على إقامة ندواته وتنظيم أعمال لجانه وتهيء ظروف الاستفادة من امكانات الكلية ومواردها لانجاح أعماله.

وأخيرا أقدم خالص الشكر والامتنان الى كل الجهات التي ساندتنا في تهيء هذه الندوة ماديا ومعنويا، وبخاصة أعضاء اللجنة المنظمة التي سهرت على إعداد هذا الملتقى.

وأجدد ترحابي بالسادة الحاضرين في هذه الجلسة الافتتاحية، والسلام عليكم ورحمة الله.

العلوم الإسلامية

مصنفات الاندلسيين في الاعجاز

د. حسن الوراكَلي
جامعة أم القرى ـــ مكة المكرمة

حضرات الاخوان والزملاء الأساتذة

موضوع الإعجاز القرآني شغل العلماء والمفكرين : فوضعوا في معالجته وتبيين وجوهه تآليفه عدة وتصانيف مختلفة.

وحول هذه وتلك، أي حول ما تضمنته من وجهات نظر وضروب من الاجتهاد في تفسير ظاهرة الإعجاز القرآني أديرت في العقود الأخيرة، دراسات، وأنجزت بحوث، داخل الجامعات وخارجها تفاوتت حظوظها من الاتقان والاطراق.

وليس من غرضنا هنا عرض جملة ملاحظات عنتْ لنا ونحن نقرأ هذه الدراسات والبحوث في تراثنا البلاغي وما تصلق منها بالاعجاز خاصة، وإنما يهُمنا في مفتتح هذا الحديث أن نشير إلى ملاحظة أساسية تكاد تكون قاسماً مشتركاً بين الدراسات والبحوث المذكورة، وهي إغفال أصحابها، لأسباب لعل في مقدمتها حكم ابن خلدون بقصور المغاربة في المباحث البيانية، إسهامَ علماء الغرب الاسلامي، ومنهم الأندلسيون في البلاغة بخاصة وفي موضوع الإعجاز بعامة. وهذا ما دفع بنا، من قبل، إلى جمع ماكتبه المغاربة، في العدوتين، عن الإعجاز والتقديم له وفي عمل مستقل وهو ما دفع بنا، يومه، إلى الحديث إليكم، حضرات الزملاء الكرام. في هذه الجلسة العلمية المباركة، عن مصنفات أفرد بها الأندلسيون موضوع الإعجاز.

هذه المصنفات، مدار هذا الحديث، وقع لنا من عناوينها غير قليل بيد أن ما بأيدينا منها اليوم، مع دأبنا في طلبه واجتهادنا في التنقيب عنه، قليل. غير أنَّ هذا (القليل) كافٍ، في مجاله، لبلورة مانهدف إليه في هذا الحديث أو منه وهو ماتأخذ بسبيله أحاديث هذه الندوة جميعُها من تحديد لروافد التراث الأندلسي وتقويم لمعطياته.

يمكن القول بأن التصنيف في الإعجاز عند الأندلسيين عرف مستويين إثنين، كان أولهما ثمرة الاطلاع على ماكتبه المشارقة في الإعجاز والإفادة منه وبه عامة القراء وطلبة العلم منهم بخاصة. وكان المستوى الثاني نتيجة التمثل الواعي لذلك التراث والرغبة في إخصابه وإغنائه بالجديد والطريف من القول في الإعجاز.

انتفع الأندلسيون، إذن، في المرحلة الأولى من اشتغالهم بالتصنيف في الإعجاز بما كان وقع لهم من آثار المشارقة فيه أو فيما يتصل به أوثق اتصال من أوضاعهم في البيان وما إليه.

وقد تتبعنا في أصل هذا الحديث ما وقع للأندلسيين من ذلك محاولين الاستظهار بغايته. لكننا سنكتفي في هذا الملخص بالإشارة إلى ثلاثة مؤلفين من المشارقة كان لهم ذكر وأثر في نتاج الأندلسيين المتعلق ببيان القرآن وإعجازه.

وأول هؤلاء المؤلفين أبو عبيدة معمر بن المثنى ويعتبر كتابه في (مجاز القرآن) من بواكير التفسير البياني للقرآن الكريم بما يعنيه من الكشف عن عناصر الإعجاز اللغوي والأسلوبي، وهو ما اصطلح على تسميته بـ (نظم القرآن). وقد عرف الأندلسيون كتاب أبي عبيدة في فترة باكرة من حياتهم العلمية حين حمله إليهم الفقيه المحدث أبو محمد قاسم بن أصبغ القرطبي (ت 247 هـ)، وكان سمعه في رحلته من أبي سعيد السكري الذي يرويه عن أبي حاتم السجستاني عن مؤلفه. ثم وقع لهم، بعد ذلك، مدرجاً في (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ) وهو التفسير الذي اهتم به الأندلسيون بالغ الاهتمام (وقد فصلنا القول عن ذلك في دراستنا حول «تراث أبي جعفر الطبري في الأندلس» ضمن كتابنا «أبحاث أندلسية») فاعتمدوه فيما ألفوا عن القرآن وعلومه من تفسير وقراءات وفيما كتبوا عن بعض الموضوعات التي عدَّتها البعض من وجوه الإعجاز كالناسخ والمنسوخ.

وثاني المؤلفين هو الجاحظ، فقد أدرك الأندلسيون قيمة مؤلفاته وحرصوا، مع ما بينهم وبينه من الاختلاف المذهبي، على الاطلاع عليها، وفي مقدمتها كتابه (البيان والتبيُّن)، بقراءة أخينا العلامة الدكتور سيدي الشاهد البوشيخي، وهذا الكتاب تضمن، فيما تضمن، بعض ماكان الجاحظ أودعه كتابه الآخر المسمى (نظم القرآن) من مباحث في البيان ووجوه الإعجاز احتج بها لنظم القرآن وعجيب تأليفه. ولا نحب هنا أن نستكثر من ضرب الأمثلة على اهتمام الاندلسيين بآثار الجاحظ البيانية والبلاغية، وبحسبنا من ذلك الإشارة إلى ملازمة بعض من رحل منهم إلى المشرق مجلسه وصحبته سنين عدداً، ثم الإشارة إلى نصيحة رجل منهم، عُني بالكلام في البيان والإعجاز، مثلما عني بغيرهم من المعارف والمواضيع، هو ابن حزم كان وجّهها إلى من يريد التمكن من البلاغة من طلبة العلم بالأندلس مشيرا عليه (أن يسهم في جميع العلوم ويأخذ منها بنصيب، وأهم ذلك القرآن والحديث والأخبار وكتب الجاحظ).

أما المؤلف الثالث فهو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276 هـ)، فقد عرف الأندلسيون قدر الرجل في مختلف المعارف والفنون، وكان فيهم من صحبه وتلمذ عليه، ونوَّهوا بثقته في دينه وعلمه، وكان لكتبه في القرآن وبلاغته وإعجازه، خاصة كتابيه (تأويل مشكل القرآن) و (تفسير غريب القرآن) حظوة لدى شيوخ العلم وأساتيذه. وقد تحدث بعضهم بأن هؤلاء وأولئك كانوا يفضلون الكتابين المذكورين ويفردونهما بالحسن والتهذيب، وكانوا يرون في (تأويل مشكل القرآن) بخاصة (أعجز الكتب تأليفاً، وأحسنها تصنيفاً مع صغر جرمه، ولطافة جسمه، واستغراقه لسان العرب وفنون الأدب). وقد تمثل ذلك فيما أغنى به، المؤلف من المعارف البلاغية والتحليلات الصائبة أبواب كتابه التي عالج فيها الاستعارة، والمقلوب، والحذف، والاختصار، وتكرار الكلام والزيادة فيه، والكناية، والتعريض، ومخالفة ظاهر اللفظ معناه، وتأويل الحروف التي ادعى على القرآن بها الاستحالة وفساد النظم، ومشكل سور القرآن. وكان ابن قتيبة بذلك كله ينصح، على حد تعبيره، عن كتاب الله ويرمي من ورائه بالحجج النيرة والبراهين البينة، يدحض، بسعة معرفته وانفساح إدراكه، مزاعم الملحدين الذين لَغَوا في القرآن متبعين (ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله).

من هؤلاء المؤلفين الثلاثة، وقد كان لهم جميعهم، كما ألمحنا، أثرهم على التفكير البلاغي عند الأندلسيين، نضرب المثل، في هذا الملخص، على ماطبع هذه المرحلة من مرحلتي اشتغالهم بالتصنيف في بلاغة القرآن وإعجازه بما يمكن تسميته (إعادة القرآن) للتراث المشرقي في البلاغة والإعجاز، ليس بمعنى استبطان النص المقروء والاجتهاد في فهمه وتأويله بأدوات ورؤى جديدة ولكنه بهدف تكريسه ضمن المتن الدراسي المتعلق باللغة في خلق العلم ومجالسه. ويتعلق الأمر بكتابيْ ابن قتيبة (تأويل مشكل القرآن) و (تفسير غريب القرآن) اللذين جمع بينهما أحد قراء الأندلس المشهود لهم بالمعرفة والإجادة وهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مطرف الكناني (ت 454 هـ) لما رآه على حد تعبيره من (تعلق كل واحد من الكتابين بصاحبه تعلق الابتداء بالخبر والفعل بالمصدر، وأحوج كل واحدٍ منهما إلى الآخر حاجة العامل إلى المعمول والصلة الى الموصول). وقد بنى ابن مطرف عمله على إيراد (كل شيء من «المشكل» في موضعه من «الغريب» و (نثر) تلك الأبواب التي نظمها والمعاني التي جمعها في كتاب المجاز، والكناية، والاستعارة، والمقلوب، والتكرار، والحذف وغير ذلك في أليق السور بها وأشكل الآيات بجلبها).

ولم يُجر ابن مطرف قلمه بزيادة في نصي الكتابين وإنما اقتصر على ضم كل شيء إلى شكله ووضعه في موضعه مما كان يضطر معه، أحيانا، إلى تقديم بعض المواد أو تأخيرها.

وواضح أن غاية ابن المطرف من عمله هذا تتمثل في :

ا ــ جعل الكتابين مخلصين وفائدتيهما مجموعتين، وهو ماعبر عنه بقوله (أنظم «الغريب» مع «المشكل» في عقد، وأضم الفائدتين في سرد).

ب ــ التخفيف بذلك على الطالب وإغراء القارىء بالكتابين، وهو ما نص عليه أيضا في تقديمه عمله !

أما ما لم ينصَّ عليه من (غايات) عمله فهو، فيما نقدر، رغبته، وهو الفقيه المالكي الدِّين، الفاضل، الثقة، في الزياد عن النص القرآني والكشف عن وجوه إعجازه بتسيير الكتابين المذكورين للقراء في وسط لم يكن يعدم مشابه بالوسط

الذي وضع فيه الكتاب أصلا من حيث وجود عناصر تتبنى عقائد ومذهبيات غير سنية من معتزلة و(مسريين) وغيرهم ابن مطرف.

ولعل هذه (الغايات) كافية في تسويغ عمل وإدراجه في بابيْ العلم والتأليف خلافاً لما ذهب إليه الأستاذ أحمد صقر محقق (تأويل مشكل القرآن).

وأياً ماكانت الحال فإن عمل ابن مطرف يمثل لنا مستوى من مستويات الاشتغال بموضوع الإعجاز عند الأندلسيين لم يبدعوا فيه و لم يضيفوا واكتفوا بـ (تقرير) ما وصلهم من تراث المشارقة في ذلك.

وأما بالنسبة لابن مطرف فإن كتاب القرطبين، وهذا هو عنوانه، جاء (كثير العلم، خفيف الجرم، محكم السرد، حسن النظم) وهي أوصافه التي خلعها على كتابه، ولكنها تضمن ذيوعه وانتشاره بين الطلبة والقراء وذلك هو الهدف الذي رمى إليه من عمله.

وإذا كان الأمر في المرحلة الأولى من تاريخ التصنيف في الإعجاز عند الأندلسيين على ماوصفنا وضربنا له المثل فإن الأمر في المرحلة الثانية عكس الأولى تماماً، ففي مقابل التكرار والترداد لمقولات المشارقة أو إعادة إنتاجها وهو ما ميَّز المرحلة الأولى تطالعنا المرحلة الثانية وقد طغت عليها روح من الابتكار والابداع في استشفاف مناخٍ جديدة من الاعجاز في القرآن العظيم.

ولا شك أن عوامل عدة حدت بالأندلسيين إلى البحث في كتاب الله تعالى عن جوانب من الإعجاز فيه غير مطروقة، وأهم هذه العوامل إثنان : أولهما يتمثل في نضج مباحث البلاغيين والمتكلمين المشارقة في الاعجاز وتسنمها، في جانبها البلاغي، مرتقى لا يُسامى على يد أبي بكر الباقلاني (ت 403 هـ) في كتابه (إعجاز القرآن) وعلى يد عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) بكتابه (دلائل الإعجاز). ونضج المباحث المذكورة واستواؤها على الصورة المجوّدة المتقنة كما في الكتابين المشار إليهما حدَّ إن لم نقل، أمات الأمل في الابتكار والإضافة عند المشتغلين بالإعجاز والبلاغي منه خاصة. وهذا مادفع بالمعنيين بهذا الموضوع من

رجال العلم في الأندلس إلى البحث عن مظاهر مستطرفة للإعجاز في النص القرآني يثبتون باكتشافها مقدرتهم على النظر المسدد في الكتاب المنزل وتميزهم عمن سواهم في القول حول إعجازه، وهذا هو العامل الثاني.

ونكتفي اليوم، في التمثيل لهذه المرحلة من التصنيف في الإعجاز عند الأندلسيين بكتاب لايبحث في إعجاز القرآن من حيث فصاحة ألفاظه، وشرف معانيه، أو من حيث أسلوبه ونظمه ؛ ولكنه يبحث عن جانب آخر من الإعجاز فيه يتعلق بمناسبة ترتيب سوره وحكمة وضع كل سورة منها وصلتها بما قبلها أو بعدها من السور. هذا الكتاب هو كتاب (البرهان في تناسب سور القرآن) الذي ألفه الفقيه الأديب اللغوي النحوي أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ) وأداره حول إعجاز ترتيب السور القرآنية من سورة الفاتحة إلى سورة الناس وتناسبها فيما بينها. وهو كتاب لم يُسبق ابن الزبير، فيما نعلم، إلى تصنيف مثله. وقد أشار هو نفسه إلى ذلك بعد أن ألمح إلى اشتغال بعضهم بتوجيه ارتباط الآي في مواضيع متفرقات مما مجال للكلام فيه أفسح وأسرح — فقال (أما تعلق السور على ما ترتب في الإمام واتفق عليه الصحابة الأعلام فمما لم يُتعرَّض له فيما أعلم ولا قرع أحد هذا الباب ممن تأخر أو تقدم).

والحق أن ابن الزبير أفرغ في هذا الكتاب من واسع علمه، وثقوب ذهنه، وشفوف ذوقه ماحق له معه أن يرى فيه، قبل أن نرى فيه ويرى الناس من قبلنا، كتاباً (غريباً في بابه، رفيعاً في نصابه، موفى التحرير، معلوم النظير، يحصل بمطالعته العلم اليقين ويفصح بشهادته أنَّ العاقبة للمتقين). وقد عبر ابن الزبير في موضع آخر من مقدمة كتابه في معانٍ لطيفة تبلور ماكان يدركه من قيمة وريادة لكتابه (البرهان) في مجال البحث عن هذا اللون الطريف من الإعجاز هما قيمتان بجعله الأنموذج المجتذى والمثال المتبع، فقال (فإن صلَّى أحدٌ بعدُ بهذه الإقامة، أوائتم فمرتبط حتماً بهذه الإمامة، فإن أنصف فلابد أن ينشد إذعانا للحق وإنابة :

فَلَو قبل مبكاها بكيتُ صبابة

وقد كان الأمر كما توقع، فلم تعرف أحداً ممن ألفوا، في التفسير بعامة، بعد

ابن الزبير، وفي تناسب السور بخاصة، من الأندلسيين ومن غير الأندلسيين، لم يقر بسبقه ويعترف بإمامته في هذا الضرب من التصنيف في إعجاز القرآن الكريم. وأشهر أولئك من الأندلسيين أبو حيان تلميذ ابن الزبير، ومن غيرهم برهان الدين إبراهيم البقاعي (ت 885 هـ) الذي ألف كتاباً سماه (نظم الدرر في تناسب الآي والسور) نقل فيه عن ابن الزبير (في أول كل سورة ما قال بلفظه) فذكَّر بما يشبه صنيع ابن مطرف الكناني في القرن الخامس الهجري بكتاب (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة.

انسجام الأصوات في توجيه القراءات

ذ. عبد العزيز العيادي

مقدمـة :

اللغة كان حي، تخضع لقانون النمو والتطور من جيل إلى جيل، ومن حقبة لأخرى، ونمو اللغة لايعرف الحدود أو الاستقرار، مهما أحيط بسياج من الحرص على الخصائص والمميزات التي تطبع تلك اللغة.

واللغة عادات صوتية، تؤديها عضلات متميزة، يتوارثها الخلف عن السلف. غير أن تلك العضلات قد لاتؤدي تلك العادات بصورة واحدة في كل مرة — فقد يلاحظ الخبير في الأصوات الغروق الدقيقة بين أبناء اللغة الواحدة في بيئة واحدة.

وقد يبدو التطور الصوتي بين لغة الخلف والسلف في بعض الأحيان ضئيلة، لأن الوسيلة التي لدينا للكشف عن خصائص لغة الاجداد هي الكتابة.

والكتابة وسيلة ناقصة للتعبير عن لغة إمرىء القيس، والمتنبي وأبي فراس.

والنص الوحيد الذي نملك ناصية لغته صوتا وكتابة هو القرآن الكريم الذي وصل إلينا بطريقة التواتر والسند المتصل سواء على مستوى الأداء الصوتي أو على مستوى الرسم الضبط.

ولعل عوامل متعددة تشترك كلها أو بعضها في تطور اللغة.

1. فهناك عامل المناخ الذي يطبع اللغة بطابع مناطق السكان. فسكان البادية الذين يمتازون بالشدة والقسوة في تعاملهم، تفرض عليهم خشونة أصواتهم، اختيارَ مايُناسب ذلك من حروف تفخيمية، واستعلائية بينما سكان الحاضرة على نقيض

ذلك كله. والخلاف في اللغة الذي يرجع الى عامل البيئة، هو الذي اصطلح عليه بـ «اللهجات».

2. وهناك العامل النفسي، فالانسان المستقر المطمئن اجتماعيا وسياسيا يميل الى الدعة والاسترخاء صوتيا ولغويا، عكس الانسان المضطرب فإنه يعبر عن عدم استقراره بأسلوب يطبعه العنف والخشونة لغة وصوتا.

3. وهناك العامل البيولوجي الذي يجعل المتكلم يميل بطبعه الى أيسر السبل للتعبير عما يريد الافصاح عنه، وهو بذلك يميل الى تجنب أي مجهود عقلي في نطقه مع أفراد عشيرته. وهذه الظاهرة هي التي يعبّر عنها علماء اللغة بـ «ثقل الصوت أو خفته» فنسبوا الخفة الى الفتحة والسكون. ونسبوا الثقل الى الضم والكسر، كما نسبوا الثقل الى توالي الحركات، والأصوات المماثلة، وتحقيق الهمز.

ولقد أعطى العلماء لظاهرة «خفة الصوت» عدة مصطلحات :

فقد سماه سيبويه بـ «المضارعة» أي المقاربة. (الكتاب 426/2)

وسماه ابن جني في الخصائص بـ : «تقريب الصوت من صوت آخر» (531/1).

وسماه في المنصف «بالتجنيس».

كما أشار العلماء أيضا إلى عواميل خفة الصوت اللغوي واستثقاله فقال ابن سنان الخفاجي في «سر الفصاحة» : ان من شروط فصاحة اللفظ تباعد الحروف في مخارجها، وإن الأصوات تجري من السمع مجرى الألوان من البصر.

وأما ابن دريد في «الجمهرة» فيرى أن الحروف اذا تقاربت مخارجها كانت أثقل على اللسان منها اذاتباعدت (ج 1 / م 9).

وأما السيوطي في «المزهر» فيرى : أنه لايكاد يجيىء في الكلام ثلاثة أحرف من جنس واحد في كلمة واحدة لصعوبة ذلك على السنتهم. وأصعبها حروف الحلق، (ج 1 / 199).

أما مصطفى صادق الرافعي في اعجاز القرآن فيقول :

«وأصوات الحروف انما تنزل منزلة النبرات الموسيقية في جملتها. اذ لابد لها

من نوع من التركيب ووجْهَة من التأليف حتى يمازج بعضها بعضا، ويكون منها اللحن الموسيقي».

وقد فَطن القراء الأوائل للأمراض اللغوية الناتجة عن انحراف ظاهرة تقارب الأصوات وانسجامها. فاستنكروا ماشاع من انحراف لهجات القبائل عن الفصيح في اللغة.

وأعطى لتلك الأمراض اسماء علمية دقيقة متخصصة، نذكر منها :

ــ كشكشة سليم وربيعة التي تبدل الشين كافا، كما جاء على لسان شاعرهم :

فعيناك عيناها وجيدك جيدها ولكن عظم الساق منك رقيق بابدال الكاف شينا.

وقرى شاذا قوله تعالى : ﴿وقد جعل ربك تحتك سريا﴾ مريم 24 بالشين محل الكاف.

ــ عنعنة تميم : وهي إبدال الهمزة عينا. «فقالوا : «أشهد عنك رسول الله» ومعلوم أن حرف العين ليست من حروف الابدال التي ذكرها ابن مالك «هد ئت موطيا»

ــ اللخلخانية : وهي حذف الهمزة الاخيرة من الكلمة المهموزة : فقالوا : «ما شا الله.» لهجات العرب لأحمد تيمور.

ــ الطمطمانية في لغة حمير : وهي حذف «ال» القمرية : وابدلوها بالميم الساكنة فقالوا : «طاب امهواء» ــ من امْبِرِّ الصيام في السفر»[1].

المجاورة :

كما حذر القراء كذلك من الانزلاق في الوقوع في الأخطاء الصوتية الناتجة عن مجاورة الحروف المتباعدة الصفات.

وذلك في مثل :

---

(1) أحمد تيمور : لهجاب العرب صفحات 61 ــ 102 ــ 124.

تفخيم ما استفل عند مجاورتها حروف الاستعلاء. كالباء المجاورة للطاء. ﴿إنَّ هَؤلاء متبَّر ماهُم فِيه. وباطل ماكانوا يعلمون﴾ الأعراف 139.

والحاء المجاورة للصاد ﴿وما أدريْك ما الحُطَمَة﴾ (الآنَ حَصْحَصَ الحَقُّ) وقد تتجاور بعض الحروف المتباينة الصفات القريبة المخرج. فتكون انسجاما ويظهر ذلك جليا عندما تستدعي الحالة الى تغيير رمز الحرف المجاور، خصوصا حروف الاطباق وحروف الصفير.

فحينما يتجاوز الصاد (وهو من حروف الصفير مطبق، رخو) مع الدال (جهري شديد وهما متباينان، استثقلوا تحقيقهما، فاختاروا حروفا يوافق تمازجهما، فكان هو الزاي (مهجور، ليس مستغلا، ولا مطبقا)، وأبدلوه بهما. وسمو هذا الابدال «إشماما».

وبذلك قرأ حمزة والكسائي في كل كلمة من هذا القبيل :

﴿ومَنَ اَصْدَقُ مِن الله قيلا﴾ النساء 122

﴿وعلى الله قَصْدُ السبيل ومنها جَائرٌ﴾ النل 9

﴿حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير﴾ القصص 23.

﴿فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين﴾ الحجر 94.

يقول الشاطبي :

وإشْمَامُ صادٍ سَاكِنٍ قَبْلَ دالِـهِ   كَأَصْدَقُ زَاياً شَاعَ وَارْتَاحَ أَشْمَلاَ

ولقد أجاز النحويون ابدال السين زايا اذا وقعت قبل الحروف (ع.خ.ق.ط) ولو بواسطة. فجاء في المزهر (263/1) نقلا عن الاصمعي قال : اختلف رجلان في «الصقر» فقال احدهما بالصاد، وقال الاخر بالسين فتحاكما عند أول وارد عليهما، فأدلى كل واحد بحجته، وقال الحاكم : «أما أنا فلا أقول كما قلتما. انما هي «الزقر».

وباتمام الصاد زايا قرأ الراوي خلف عن حمزة : الصاد المجاور للطاء ولو بواسطة : ﴿اهدنا الصراط المستقيم صراط الذي أنعمت عليهم﴾ ﴿لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِر﴾ الغاشية 22

﴿أم عندهم خزائن ربِّكَ أَمْ هُمُ المُصَيْطِرُون﴾ الطور 37

وجاء في «المقتضب» للمبرد (225/1) أن السين اذا جاورت إحدى حروف الاستعلاء (قظ خُصَّ ضَغْطٍ) في كلمة : جاز قلبها صادا. وهذا ما يفسر كتابة كلمة «بسطة». بالسين في الآية «قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم» البقرة 245 وبالصاد في الآية : «واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قدم نوم وزادكم في الخلق بسطة» الأعراف : 89 وقد قرأ الراوي البزي الصراط بالسين لفظاً لاحَفّظاً أينما وجدت : لانها رسمت في الأصل بالصاد.

فمجاورة الحروف في كلمة واحدة لها دور أساسي في تناسق الصوت اللغوي وخفته أو في تنافره وثقله.

الاتبــاع :

فجاء في «المزهر» نقلا عن ابن فارس : «للعرب الاتباع، وهو أن تتبع الكلمة على وزنها اشباعا وتأكيدا (414/1).

وجاء في أدب الكاتب لابن قتيبة نقلا عن الفراء: «أن العرب اذا ضمت حرفا الى حرف، فربما أجروه على بنيته، ولو أفرد لتركوه على جهته. من ذلك قولهم : اني لآتيه بالعشايا والغدايا، حيث جمعوا «الغداة» على الغدايا لما ضمت الى العشايا (ص 485).

ومما خالفوا فيه الأصل من أجل المجاورة والاتباع، قولهم : هنأني وَمرأني»، فاصلها أمرأني. ومن قوله (ﷺ) : «ارجعن مَأْزُورَاتٍ غير مأجورات» والأصل «مَوْزُورات» من الوزر. وقوله (ﷺ) في تعوذه للحسن والحسين : «اعيذكما بكلمات الله التامة. من كل شيطان وهامة. ومن كل عَيْنٍ، لامَّة» أصلها «ملمة».

وقد وقع الاتباع للمجاورة في لغة القرآن ووردت فيه الفاظ وتراكيب خارجية عن القياس النحوي والصرفي الذي وضعه علماء اللغة. وصور الاتباع في لغة القرآن متنوعة.

1. فهناك اتباع لفظي وهو الذي تخرج فيه الكلمة عن القياس بمناسبة كلمة مجاورة لها.

2. وهناك اتباع صوتي، وهو الذي تغير فيه الحركات والأصوات للعلة ذاتها.

أولا : الاتباع اللفظي :

وقد وقع تغيير عدد من الفاظ القرآن الكريم لهذه العلة الأسلوبية نذكر جملة منها :

1. ﴿وأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ وَإِقَامَ الصَّلَوٰةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَوٰةِ﴾ الأنبياء 73.

فالأصل «وإقامة الصلاة» لكن أضيف المصدر، وحذفت هاء التأنيث. فالاقامة هو المصدر المقيس من مصدر «أفعل» اذا اعتلت عينه.

وجاءت الكلمة ذاتها بحذف هاء التأنيث في قوله تعالى : ﴿رِجالٌ لاتُلْهِيهِم تِجارَةٌ وَلاَ بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلَوٰةِ وإِيتَاءِ الزكَوٰة﴾ النور 37.

قال صاحب البحر المحيط : وحسن ذلك للمقابلة (جـ 329/5).

2. «واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا» المزمل 6.

فالأصل في المصدر من الفعل «تبتل» هو «تبتلا»، لكن وقع العدول عنه لسببين.

لفظي، وهو مراعاة رؤوس الاي، ومعنوي، وهو ان «التفعيل» يوحي بالتكثير والمبالغة، بينما «التفعل» يوحي بالتكرار المؤكد.

3. أو لم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده» العنكبوت 19.

قرأ الجمهور «يبدىء» مضارع «أبدأ». وانفرد أبو عمرو البصري في احدى روايته «يَبْدَأ» مضارع «بدأ» بدليل قوله تعالى ﴿كما بدأكم تعودون﴾ الأعراف 29. لكن فصاحة الكلمة في الآية ناسبت مابعدها «يعيده».

4. ﴿فإن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْء مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ، هَنِيئاً مَرِيئاً﴾ النساء 4.

هَنُؤ الطعام ومَرُؤ : اذا كان سائغا لا تنغيص فيه. يقال : هَنَأَني الطَّعَام وَمَرَأَني. فاذا أفرد الفعل الثاني، قيل : «أمرأني» رباعيا.

واستعمل في الاية ثلاثيا لتناسب ما قبله.

وقد فضل بعض القراء اسلوب المجاورة في اختيار قراءتهم نذكر جملة من ذلك.

1. ﴿إِنَّا اعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلاَسِلاً وَأَغْلاَلا وَسَعِيراً﴾ الانسان 4.

فقرأ نافع والكسائي وشعبة عن عاصم بالتنوين في «سلاسلا» اتباعا لما بعده.فصرفوا ما لاينصرف.

2. ﴿يُطَافُ عَليهم بِئَانِيَةٍ مِن فِضَّةٍ وَأَكْواب كَانَتْ قَواريراً. قَواريراً من فضَّة﴾ الانسان 13 قرأ نافع والكسائي وشعبة بالتنوين فيهما في الوصول اما حالة الوقف، فوقَفُوا بالألف اتباعا للمصحف. فنونت الاولى لأنها رأس الاية ورؤوس الآيات في السورة كلها منونة. ونونت الثانية تبعا للأولى.

3. الا ان ثمواداً كَفَرُواْ رَبَّهَمُ أَلاَ بُعْداً لِثَمُودَ» هود 68.

قرأ حمزة وحفص في هذه الآية بغير صرف (بغير تنوين)، وكذلك في سورة العنكبوت والفرقان والفجر. وقرأ الباقون بالصرف (بالتنوين) وحجتهم انها رسمت بالألف.

4. ﴿وَلا تَذَرُنَّ وُدّاً وَلاَ سُوَاعاً وَلاَ يَغُوثَ وَيَعُوق ونَسْراً﴾ نوح 23.

قرأ للاعشى «ويَغُوثاً ويَعُوقاً» مصروفة لمتابعة اخواتها.

5. ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وجوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا الله وَأَطَعْنا الرَّسول. وقالوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ﴾ الأحزاب 67.

فكانت رؤوس الآي سببا في إثبات الألف في «الرسولا» والسبيلا بدلا من التنوين ونفس المعنى في قوله تعالى: ﴿وإن زَاغَتِ الابْصارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بالله الظُّنُونَا﴾ الأحزاب 10.

ونفس التوجه في سورة الحاقة ﴿يومئذ تُعْرَضُون لاتَخْفَى مِنكُمْ خَافِية... سُلطانِية﴾ وكذلك في سورة القارعة: ﴿وأما من خَفَّت مَوازِينُهُ فَأُمُّه هَاوِيَةٌ...﴾

6. ﴿والذين يُؤمنون بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِن قَبْلِكَ وبالآخرة هُم يُؤقِنُون﴾ البقرة 3 قرأ أبو حَيَّة النَّمْري: يؤقِنون بالهمز، فالقاعدة عندهم ان كل واو انضمت، وانضم ما قبلها ضَمّاً لازما جازا بدالها همزة. ومن ذلك قراءة أبو عمرو البصري «واذا الرسل اقتت لاي يوم اجلت «بالواو». «وقتت» وقرئت وجوه» بالهمزة في الشواذ.

ثانيا : الاتباع الصوتي

والاتباع الصوتي حركة نفسية «فزيائية» يستطيع المتكلم أن يعبر بما في قرارة نفسه من صوت لغوي بالكيفية التي يطمئن اليها. وهي من الظواهي البارزة في فقه اللغة.

فإذا ما اشتملت كلمة «على بعض الحركات المتباينة، قد تسبب نوعا من ثقل الصوت لدى المتكلم الا ونراها تتطور. وأثناء هذا التطور، يحاول تقريب تلك الحركات فيها. وظاهرة تقريب الحركات في محاولة للانسجام في النطق من خصائص القبائل البدوية التي تسعى في نطقها الى اقتصاد الجهد العقلي للسرعة في الكلام.

ولقد امتاز الأسلوب القرآني يتجنب تتابع الأصوات المماثلة أو المتقاربة. نذكر جملة منها :

1. فلقد تجنب الجمع بين ظاءين عند كلام واحد. وذلك في قوله تعالى : ﴿وَلَو يُؤاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا من دَابَّة﴾ (الملائكة 45).

﴿وَلَو يُؤاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دابَّة﴾ (النحل 61). فإن الظاء لم تتكرر في الايتين مرتين.

2. تجنب تكرار حروف الحلق في كلمتين متتابعتين : ﴿مَا يَكونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُم. وَلاَ خَمْسَةٍ إلاَّ هُوَ سادِسُهُمْ﴾ (المجادلة 7). فالانتقال من الرابع الى السادس تجنبا للتكرار..

3. تجنب تكرار حرف الكاف ثلاث مرات في كلمة واحدة : ﴿أَوَلَمْ يَرواْ كَمَ أَهْلَكْنَا من قبلهم من قرن مَكَّنَّاهُمْ في الأرض مالَمْ نُمَكّن لَّكُمْ﴾ (الأنعام 6) : فلم يقل «ما لم نمكّنْكُمْ».

4. تجنب تكرار حرف السين ثلاث مرات في كلمة واحدة : ﴿وَقَد خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ أصلها «دَسَّسَهَا».

5. تجنب ذكر الام مرتين في كلمة واحدة ﴿انُظُرا الى إلأَهِكَ الذي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً﴾ (طَه 97) أصلها «ظَلَلْتَ».

6. تجنب ذكر التاء عند مجاورتها للظاء للتخفيف ﴿فَمَا ٱسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَاعُواْ لَهُ نَقْباً﴾ (الكهف 97).

والعرب عندما تريد التخلص من تتابع الأصوات المماثلة أو المتقاربة تعتمد على قاعدتين أساسيتين :

1) استحالة الجمع بين المقاطع المغلقة.

2) كراهية توالي مقاطع مفتوحة.

فَعَلَى المستوى الأول :

نعرف أن من بديهيات القواعد اللسنية : ان السكون صوت مغلق. واجتماع صوتين مغلقين يثير نوعا من الثقل الصوتي يتطلب التفكيك للتخلص منه.

والأفكار الواردة في التخلص من مقطعين مغلقين نلخصها في الحالات التالية.

اذا كان المقطع الصامت الأول من الحركات الطويلة :

فمن المعلوم أن البناء المقطعي للغة العربية يمنع وجود حركة طويلة متبوعة بساكن. فاذا حدث ذلك، عمد الى تقصير تلك الحركة الطويلة في ذلك المقطع (الكتاب 276/2). ويقول مكي بن أبي طالب في الكشف (277/1) :

«ان تحذف الساكن الأول من كلمتين اذا كان حرف مدّ ولين، فتحذفه للالتقاء الساكنين. وتبقى حركته دالة عليه».

وعملية الحذف هذه تكون اما :

1. لفظا لاَ خطّاً كما في الحالات التالية :

﴿فان كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَان مِمَّا تَرَكَ﴾ (النساء 76).

﴿فلما أَثْقَلَت دَّعَوَا الله رَبَّهُمَا﴾ (الأعراف 89).

﴿واسْتَبَقَا ٱلبابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ من دُبُرٍ﴾ (يوسف 25).

﴿تُوتِي الْحِكْمَةَ مَن تَشَاءُ. وَمَنْ يُوتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ (البقرة 269).

﴿وبشر المُخْبِتِينَ الذِينَ إِذَا ذُكِرَ الله وَجِلَتْ قُلُوبُهم والصابرين على ما أَصابهم والمُقِيمِي الصَّلاةَ ومما رزقناهم ينفقون﴾ (الحجر 35).

﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾ (الرعد 39).

﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي العُمْيِ عَن ظَلاَلَتِهِمْ﴾ (النّمل 85)، وهذه في قراءة حمزة (تهدي العمي).

2. لفظاً وخَطّاً كما في النماذج التالية :

أ ـــ ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أَيُّهَ المؤمنون لعلكم تُفْلحون﴾ (النور 31).

﴿وقالوا يا أَيُّهَ السَّاحِر آدْعُ لَنَا رَبَّك﴾ (الزقرق 49)

﴿سَنَفْرَغُ لَكُم أَيُّهَ الثَّقَلاَن﴾ (الرحمان 31).

وقرأ بضم الهاء على الاتباع ابن عامر الشامي (أيه) (ابن مجاهد) السبعة 495.

لأن أصل هاء الضمير، الضم وبذلك قرأ حفص : ﴿وَمَا أَنْسانِيهُ إلاَّ الشَّيْطَانُ أن أذكره﴾ (الكهف 63).

وقرأ حفص ايضا : ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ الله فَسَنُوتِيهِ أَجْرا عَظِيماً﴾ (الفتح 10).

وقرأ حمزة كذلك على الأصل : ﴿وقال لأهْلِهُ آمْكُثُوا...﴾ (طه 10) تهذيب السبعة 66 مخطوط خاص.

ب ـــ ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِ الْعُمِّي عَن ضلاَلَتِهِمْ﴾ (الرُّوم 53) (وهذه في قراءة حمزة تهد العمي). ﴿يُوتِ الله المُومِنِينَ أَجْراً عِظيماً﴾ (النساء 145).

﴿وَلَهُ الجَوَارِ المُنْشَآتُ فِي البَحْرِ كالأَعْلاَمِ﴾ (الرحمان 22) ﴿وَمِن آياته الجوارِ في البحر كالأعْلاَم﴾ (الشورى 32).

جـ ـــ ﴿وَيدْعُ الانسان بالشّر دُعَاءَهُ بالْخَير﴾ (الاسراء 11).

﴿فَلْيَدْعُ نادِيَهُ سَنَدْعُ الزبانِيَّة﴾ (اقرأ 18).

﴿يوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيء نُكُرٍ﴾ (القمر 6).

2. في حالة ما إذا كان المقطع حرفا صامتا

وللتخلص من هذا المقطع المغلق، يكون باحدى الطرق التالية :

1) بالكسر على الأصل في التخلص من التقاء الساكنين :

﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيء، قل : مَن انزَلَ الكتابَ الذي جاء به موسى نوراً وهُدًى للناسِ. تجعلونه قراطيسَ تُبْدُونَها وَتُخْفُون كثيراً وَعُلِّمْتُم مَّالَم تعلَموا أنتم ولا ءاباؤكم قُل الله. ثم ذرهم في خوضهم يلعبون﴾ (الأنعام 91).

﴿يَا أيها المزمِّل قُم اللَّيلَ إلا قَليلاً نِصْفَهُ﴾. (الزمل 1).

﴿وَسَيَحْلِفُون بالله لَوِ استَطَعْنَا لَخَرجنا مَعَكم﴾ (التوبة 42).

2) بالضم وجوبا عند ميم الجمع المتصلة بضمير مرفوع.

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ (البقرة 216.

﴿الذين آمنوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمُ البُشْرَى...﴾ (يونس 64).

3) بوجوب الفتح في النون الساكنة بحرف الجر «مِن» الداخلة على «ال» الشمسية أو القمرية : ﴿براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين﴾ (التوبة 1).

قال ابن جني حكاية عن سبويه : إن أهْلَ نَجْران، يقولون «براءة مِنِ الله» على الاتباع. غير أنه لما كثر استعمال «من» مع «ال» هَرَبوا من توالي كسرتين الى الفتح. (المحتسب 283/1) الكتاب 154/4.

4) بترجيح الضم على الكسر في واو الجماعة المفتوحة ماقبله :

﴿أولئك الذين اشْتَرَوا الضَّلاَلَة بالْهُدَى فَما ربِحَت تِجارتهم...﴾ (البقرة 16).

﴿أولٰئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة...﴾ (البقرة 175).

فقرأ الجمهور بالضم وقرأ يحيى بن يعمر، وأبو السمال بالكسر (قراءة شاذلة).

قال ابن جني : في هذه الواو ثلاث لغات «الضم وهو الافشى والكسر والفتح (المُحتسب 59/1) والقراءة بالفتح للانسجام مع فتحة الضاد الذي هو من حروف الاستعلاء.

1) بترجيح الكسر على الضم : وذلك في حالة نون التنوين التي بعدها ضمة لازمة. ﴿إن المتّقين في جَنَّاتِ وَعُيون ادْخُلوها بِسَلام﴾.

فقرأها نافع وهشام وابن كثير والكسائيُ : وعيونٍ ادخُلوها على أساسي ضم نون التنوين (وعيونٍنُ ادخلوها) الا ان ابن كثير والكسائي يكسران العين في «وعيون» وقرأها الباقون بكسر نون التنوين (وعُيُونِنِ اِدْخُلُوها (بضم وعيون). (تهذيب السبعة 24 مخطوط خاص).

6. بجواز الضم والكسر على السواء : في ميم الجمع المتصلة بالضمير المكسور :

﴿اذ تَبَرَّأَ الذِينَ ٱتُّبِعُوا مِنَ ٱلذِينَ ٱتَّبِعُواْ وَرَأَوْا العَذَابَ وتقطعت بهم الاسْبَابُ﴾ (البقرة 165).

﴿ضُرِبَت عَلَيْهِم الذِّلَّة أَيْنَمَا ثُقِفُوا... وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ» (آل عمران 112) فقرأ (ش) بضم الهاء والميم معا.

وقرأ (ح) بكسرهما معا على الأصل (عليهى الذلة).

فالاكتفاء بالكسرة عن الياء هي لغة هذيل (البحر المحيط 261/5).

وقرأ الباقون بكسر الهاء وضم الميم.

2) حينما يكون بعد الساكن الثاني مضموما ضما لازما : ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾. (المائدة 49).

﴿أن ٱغْدُوا عَلَى حَرْثِكُمُ إن كُنْتُم صَارِمِينَ﴾ (القلم 22).

﴿قال يٰـقَوْمِ إنّي لَكُم نذِيرٌ مُّبِينٌ اَنُ اعْبُدُوا الله واتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ (نوح 2 ـــ 3) فقرأ بكسر الساكن الأول على الأصل كل من : حمزة ـــ وعاصم وأبو عمر البصري.

وقرأ الباقون بالاتباع على الأصل.

يقول الشاطبي :

وَضَمُّكَ أُولَى السَّاكِنَينِ لِثَالِثٌ يُضَمُّ لُزُوماً كسْرُهُ فِي نَدٍ حَلاَ سوى أن ابن العُلاَ يذهب الى الضم في «أوْ» «قل» في مثل :

﴿أَوُ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً﴾ (المزمل 3).

﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوُ ادْعُوا الرَّحْمَانَ﴾ (الأسرار 110).

﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمُ أَنِ اقْتُلُواْ أَنْفُسَكُمْ أَوُ اخْرُجُوا مِن دياركُم مَّا فَعَلُوهُ إلاَّ قَليلٌ مِنْهُم﴾ (النساء 66).

أما على المستوى الثاني :

كراهية توال الحركات :

يقول مصطفى صادق الرافعي في إعجاز القرآن (ص 227).

«تجري الحركات في الوضع والتركيب مجرى الحروف أنفسها فيما هي له من أمر الفصاحة، فلن تجدها إلا مؤتلفة مع أصوات الحروف، مساوية لها في النظم الموسقي، فما من حرف أو حركة في الآية إلا وأنت مصيب في كل ذلك عجبا في موقعه والقصد به، حتى ما تشك أن الجهة واحدة في نظم الجملة والكلمة والحرف والحركة».

فتوزيع الحركات جزء من نظم الكلام، وتأليف الأصوات في الصياغة اللفظية، لأن منها ما هو خفيف، ومنها ماهو ثقيل. وخفة الحركات من شروط فصاحة التعبير.

ومن ثم كان الفتح والسكون أخف الحركات، والضم والكسر أثقلها، والضم أشدها ثقلا لأنه مظهر من مظاهر الخشونة البدوية.

فلا غرابة إذا أن يكون الفصيح من الكلام ما تتجنب فيه تتابع الحركات الثقيلة، وكثيرا هي تلك الكلمات القرآنية التي عدل فيها عن استعمال بعض الصيغ اللفظية والصرفية فرارا من تتابع الحركات.

فقد عدل عن صيغة الجمع القياسية إلى صيغة شادة في قوله تعالى :

﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَت آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِن كل مكانٍ فكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ﴾ (النحل 112).

فجمع النعمة على «أنعم» من جموع القلة. يقول ابن مالك :

أفعلة أفعل ثم فِعْلَة ثمَّةَ أَفْعَالٌ جُمُوعَ قِلَّة

وسياق الآية يقتضي الكثرة، لتذكير أهل مكة بنعم الله (الامن / الرزق الكثير / العيش الرغيد...)، فما هو الداعي إلى العدول عن جمع الكثرة إلى جمع القلة.

الجواب والله أعلم، هو تجنب تتابع حركة الكسرة (بِنِعم الله) كما عدل عنها أيضا عند قوله تعالى : ﴿شاكرا لأنعمه﴾ (النحل 121) ولما زال هذا المحظور، ولم تتصل نفس الكلمة بحرف الجر رجع إلى جمع الكثرة في قوله تعالى : ﴿وأَسْبَغَ عليكم نِعَمَهُ ظاهرةً وباطنةً﴾ (لقمان 20). فكان تتابع الحركات الثقيلة (هنا الكسرات) من أسباب الهروب إلى صيغ الجمع الشاذة.

ونسوق نماذج من الكلمات القرآنية التي كان تتابع الحركات فيها موجهة للقراءات.

أ ـ الخلاف بين الضم والكسر :

نلاحظ أن لهجة تميم البدوية تفضل الضم على الكسر في حركة فاء الكلمة، بينما القبائل الحضرية تميل إلى الكسر طلبا للتخفيف. ومن أمثلة ذلك :

﴿إِذَا أَنْتُم بِالْعِدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بالْعِدُوَةِ الْقُصْوَى والرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ﴾ (الانفال 42). قرأها بالكسر أبو عمر البصري وابن كثير المكي. وهي لغة أهل الجاز، وقرأها الباقون بالضم. وهذا التوجه، خروج عن القاعدة المذكورة.

ـ ﴿لقد كان لكم في رسول الله إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا الله واليوم الآخر﴾ (الأحزاب 121 / الممتحنة 5). فقرأ بالضم عاصم، وهي لغة قيس وتميم، وقرأها الباقون بالكسر.

﴿وفي الأرض قِطَعٌ مُتَجْوِرَاتٌ وَجَنَّتٌ مِنَ أَعْنَابٍ وَزَرْعٍ وَنَخِيلٍ صِنوانٍ وَغَيْرِ صِنْوانٍ﴾ (الرعد 4). قرأ بعطف «زرع» على «جَنْتْ» (حق ع). وقرئت بضم الصاد، وهي قراءة شاذة نسبت إلى الحلواني عن القواص عن حفص (الغاية لابن مهران 290).

قال ابن جني : هي قراءة أبي عبد الرحمن السلمي، والضم لغة تميم وقيس، والكسر لغة الحجاز. ومثلها «قنوان» (المحتسب 351/2) «رضوان» قرأها شعبة

بضم الراء أينما وجدت إلا في موضع العقود ﴿مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ﴾ (المائدة 166) فقرأها بالكسر.

ب ــ عند الخلاف بين الضم والفتح :

فالقبائل البدوية (تميم وقيس ...) تفضل الضم على الفتح، ومن أمثلة ذلك :

﴿إِنْ يَمْسَسْكُم قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُه﴾ (آل عمران 140). فقرأ (ش ص) بضم القاف فيهما (صحبة = حمزة والكسائي وشعبة) بمعنى أَلَمُ الجِرَاحَةِ، وقرأ الباقون بفتح القاف بمعنى الجراحَةُ ذَاتُهَا.

﴿الآن خَفَّفَ الله عَنْكُم وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضُعْفا﴾ (الانفال 66).

﴿الله الذي خلقكم من ضُعْفٍ ثم جعل من بعد ضُعْف قُوَّة، ثم جَعَلَ من بعد قوة ضُعْفاً وشَيْبَةً﴾ (الروم 54).

قرأ بالفتح حمزة وعاصم والباقون بالضم في الآيتين معا.

والضَّعْفُ = وَهَنٌ في الرَّأي. والضُّعف = وهَنٌ في الجِسْم.

ــ ﴿قل انفقوا طَوْعاً أو كَرْهاً لن يتَقَبَّل مِنْكُم﴾ (الأنفال 51).

﴿لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كُرْهاً﴾ (النساء 19).

قرأها حمزة والكسائي (ش) بضم الكاف والباقون بالفتح. والكُرْهُ = ما أَكْرَهْتَ نَفْسَكَ عَليه. والكَرْهُ = ما أكرهك غيرك عليه. ومثله قوله تعالى : ﴿كتب عليكم القتال وهو كُرْهٌ لكم﴾.

ومن ذلك الحُزْن والحَزَن. فالعرب تثقل بالفتح، يقال : أصابه حَزَنٌ شَديدٌ. وتخفف بالضم. يقال : بِهِ حُزْنٌ طارِىء. قال أبو عمرو : إذا جاء الحزن منصوبا فتحوه وإذا جاء مرفوعا أو مكسورا ضموا الحاء، وذلك كقوله تعالى :

﴿تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِن الدَّمْعِ حَزَناً ألا يَجِدوا مَا يُنْفِقون﴾ (التوبة 92) ﴿وابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِن الحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (يوسف 84). ﴿إنما أشكو بَثِّي وحُزْني إلى الله﴾ (يوسف 85) الزبور : ﴿وآتينا دَاوُودَ زَبُوراً﴾. (النساء 183). انفرد حمزة بتتابع الضمتين وقرأ الباقون بفتح الزاي.

ج ــ عند الخلاف بين الحركة والاسكان :

فمن مميزات لغة تميم أنها تميل إلى إسكان عين الكلمة طلبا لاقتصاد الجهد العضلي عند مخارج بعض الحروف. فصيغة «فَعْل» أخف من صيغة (فَعَل ــ فَعِل ــ فَعُل).

قال ابن جني : «تتابع الحركات لغة حجازية، والتخلص منهابالاسكان لغة تميم (المحتسب 205/1).

ولغة الاسكان هو اختيار أبي عمرو البصري في أغلب الكلمات التي وقع الخلاف حولها في هذا المجال. ومن نماذج هذه الكلمات : ــ «الرُّسَل» المضافة إلى ضمير الجمع أو نون العظمة، مثل :

﴿لقد أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ (الحديد 25).

﴿قَالَتْ رُسُلُهُم أفي الله شَكٌّ﴾ (إبراهيم 10).

ــ سُبُلَنَا» في الآية : ﴿والذين جَاهَدوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت 69). قرأ أبو عمرو هذه الكلمات بإسكان السين والباء والباقون بتتابع الضمتين.

ــ «الرُّشْد» : وفيها لغتان : بالضم والسكون، وبتتابع الفتحتين. فالرُّشْدُ معناه الصلاح والتعقل وأهلية التحمل : ﴿فَإِنْ آنَسْتُم مِنْهُمْ رُشْداً فادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء 6).

والرَّشد ــ الصراط مستقيم، والنهج القويم، ﴿وَهَيِّءْ لَنَا مِن أَمْرِنَا رَشَداً﴾ (الكهف 10). وبكلا المعنين جاءت القراءات : ﴿وإن يروا سَبِيلَ الْغَيِّ يتّخذوه سبيلاً، وإن يروا سبيلا الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سبيلا﴾ (الأعراف 146). قرأ حمزة والكسائي بتتابع الفتحتين والباقون بالضم والاسكان.

قال الأخفش : «وزعم أن عيسى بن عمر (ت 149 هـ) وهو من نحاة البصرة وقرائها : كان يفضل النصب ما وجد إليه سبيلا».

«كل اسم ثلاثي أوله مضموم، فمن العرب من يثقله ومنهم من يخففه، مثل : اليُسْر ــ اليُسُر / العُسْر ــ العُسُر /... ابن زنجلة الحجة 101.

السُّحْتَ ــ السُّحُتَ / الأُكْل ــ الأُكُلُ / النُّذْرَ ــ النُّذُرُ.

ـ «المَيِّت» : والخلاف في هذه الكلمة يدور حول التخفيف (بإسكان الياء) والتثقيل (بالكسر مع الشدة). وبين التخفيف والاثقاف تختلف المعنى :

فالمَيْتُ، مَن مَاتَ فِعْلاً وَزَهَقَتْ رُوحُه ومنه قوله تعالى :

﴿حرمت عَلَيْكُم الْمَيْتَةُ والدَّمُ وَلحْمُ الخنزير...﴾ (المائدة 3).

﴿إنما حرم عليكم المَيْتَةَ والدَّمَ وَلَحْمَ الخنزير...﴾ (البقرة 173) (النحل 115).

وقد تكون «المَيْتَةُ» صفة لمن لا ينتج، فهو خامل لا فائدة فيه، ومنه قوله تعالى :

﴿وأنزلنا من السماء ماءً طَهُوراً لِّنُحْيِي بِهِ بَلْدةً مَيْتاً﴾ الفرقان 49.

﴿وَنَزَّلْنَا من السماء مَاءً مُبَٰـركاً... وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً﴾ (ق 11).

أما المَيّتُ : فهو الذي لَمْ يَمُتْ بَعْدُ، ومنه قوله تعالى :

﴿إنَّكَ مَيِّتٌ وَإنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ (الزمر 3)، ﴿وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظ﴾ (ابراهيم 17).

ويقول الشاعر في استعمال الكلمة على المعنيين :

لَيْسَ مَنْ مَاتَ فَاسْتَرَاحَ بِمَيِّتٍ إنَّمَا الْمَيْتُ مَيِّتُ الأَحيَـاءِ

وابن كثير وأبو عمزو البصري وابن عمر وشعبة يقرأون بالتخفيف وقرأ الباقون بالتشديد.

د ـ ما كانت حركة فاء الكلمة متغيرة :

1) إما أن تكون تابعة لما قبلها : مثل كلمة «الأم» المسبوقة بالكسر وذلك في قوله تعالى :

﴿فإن لم يكن له وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أبواهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُث، فَإن كَانَ لَهُ إخْوةٌ فَلأُمِّه السُّدس﴾ (النساء 11).

﴿والله أخرجكم من بطون أُمَّهٰتِكُمْ لاَ تعْلَمُونَ شَيْئاً﴾. (النحل 78).

فقرأ حمزة والكسائي بكسر الهمزة تبعا للكسرة قبلها، لأنهم يستثقلون الضم

بعد الكسر، أو الياء الساكنة. إلا أن حمزة يزيد كسر الميم في حالة الوصل، بينما الكسائي يفتحها في «أمهتكم»، أما في حالة الابتداء، فالكل يضم الهمزة ويفتح الميم.

أما إذا كانت هذه الكلمة مسبوقة بغير الكسر، أوحال بينهما حائل، فالجميع مع الضم. وذلك في مثل :

﴿مَا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾ (المجادلة 2) ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (القصص 7).

2) ما كانت حركة فاء ا لكلمة تابعة لما بعدها : وذلك في مثل «بيس» في الآية : ﴿وأخذنا الذين ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسِقُونَ﴾ (الأعراف 165). فللقراء عدة اختيارات في توجيه هذه الكلمة :

ــ ابن عامر : بِعَذاب بئْيس : باسكان الهمزة

ــ شعبة عن عامر : بعذاب بَيْئَسٍ : بفتح الباء واسكان الياء بعدها، وفتح الهمزة.

ــ نافع عن عامر : بعذاب بِيسٍ : بكسر الياء كسرة مشبعة وتخفيف الهمزة.

ــ حمزة والكسائي وأبو عمرو وابن كثير : بئِسٍ : بفتح الباء وكسر الهمزة.

ــ وقرئت شاذا : بِئِيسٍ على الاتباع مثل : فِخِذٍ ــ شِهِد ــ (المحتسب 267/1). ومثل هذه الكلمة :

لِئِيم ــ رِغِيف ــ شِعِير ــ نِحِيف ــ بِخِيل (الكتاب 107/4).

ويلحق بهذا النوع كسر حرف المضارعة (ماعدا الياء) والتي نسبها ابن جني لكل اللهجات ماعدا الحجاز، وهو الأصل في الفعل (عَلِمَ ــ رَكِبَ)، يقال : أَنَا إِعْلَم ــ أَنتَ تِعْلَم ــ نحن نِعْلَم / أنا إِرْكَب ــ أنت تِرْكَب ــ نحن نِرْكَب. وهي ظاهرة لهجية تسمى بـ «التلتلة» (ابن منظور : لسان العرب، مادة «وقى»)، يقول سيبويه : «واعلَم أن كل شيء كانت ألفه موصولة مما جاوز ثلاثة أحرف، فإنك تكسر أوائل الافعال المضارعة. فقالوا : أنت تِسْتِغْفِر ــ إياك نِسْتَعين (الكتاب 108/4).

3) من خرج من الاتباع إلى المخالفة في مثل : «البيوت» في الآيات :

﴿وأوتوا البُيُوتَ مِنَ أَبْوابِها﴾ (البقرة 189). ﴿والله جعل لكم من بُيُوتكم سَكَناً...﴾ (النحل 80). ﴿ولولا أن يكون الناس أُمَّةٌ واحدةٌ لجعلنا لمن يكفر بالرحمٰن لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً من فضة... ولِبُيُوتِهِمُ أَبْواباً وسررا عليها يتكئون وزخرفا﴾ (الزخرف 32 — 33).

قرأ ورش وأبو عمرو وحفص بضم الباء على الاتباع، مثل : قَلْبٍ وقُلُوب / وفِلْسٍ وَفُلُوس.

وقرأ الباقون بكسرها، لأنهم استثقلوا الضمة في الباء وبعدها ياء مضمومة، فيجتمع في الكلمة ضمتان، بعدهما واو ساكنة فتصير بمنزلة ثلاث ضمات. فكسروا الباء لثقل الضمات، ولقرب كسرة من الياء. ومثل البيوت :

1. الغيوب : ﴿تَعْلَم مَا في نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِك، إنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الغُيوب﴾ (الأنعام 116). فقرأ حمزة وشعبة بكسر الغين والباقون بضمها.

2. الجيوب : ﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ (النور 31).

فقرأ حمزة والكسائي وابن كثير وابن ذكوان (مُن)ـير (دُ)وَن (شَ)ـكٌ بالْكَسْرِ.

3. العيون : و«جعلنا فيها جَنَّت مِن نخِيلٍ وَأَعْنٰبِ وَفَجَّرْنَا فيها من العيون» (يس 34).

4. الشيوخ : ﴿هو الذي خلقكم من تُراب ثم من نطفة ثم من عَلَقَة ثم يخرجكم طفلا، ثم لتبلغوا أشدكُم ثم لتكونوا شُيُوخاً﴾ (غافر 67).

قرأ في الكلمتين : حمزة والكسائي وشعبة وابن ذكوان وابن كثير (دانه صُحْبَةٌ مَلاَ) بالكسر، والباقون بالضم على الاتباع.

ويلحق بهذا النوع باب واسع من أبواب الانسجام في الأصوات في توجيه القراءات، وأقصد به باب الامالة الكبرى وبين بين وهو موضوع — لطوله وأهميته — يستحق وقفة أخرى مطولة، أتمنى أن تتم معالجته في فرصة أخرى بحول الله. ومما بات فيه توالي الحركات مظهر من مظاهر الانسجام.

هـ — ظاهرة الأمالة :

والامالة في اللغة هي الخروج عن المعتاد.

وعند أرباب القراءات : تقريب صوت الالف الذي هو عبارة عن فتحة طويلة، نحو الياء التي هي كسرة طويلة.

وأشد القبائل العربية القديمة حرصا على الامالة : قبائل تميم شمال الجزيرة العربية.

وأعطي لمصطلح الامالة عدة أسماء تقترب في التعريف من بعضها وهي : الامالة ـــ الاضجاع ـــ البطح ـــ الترخيم وقريبا منها «الاشمام». ويذكر ابن جني في «سر صناعة الاعراب» (56/1 ط) أن الامالة لم تقتصر على تقريب الالف نحو الكسرة، بل إمالة الالف نحو الواو والفتحة نحو الضمة. وهو ما يسمى بألف التفخيم. فهم يقولون في (سلام عليكم) (سلام عليكم) وفي (قام محمد) (قام محمد).

وجاء في كتاب المصاحف للسبستاني (ص 105) عن نائل بن مطرف بن رزين بن أنس السلمي عن أبيه عن جده، قال : لما ظهر الاسلام، جئت الرسول (ﷺ) فقلت : يا رسول الله، إن لنا بئرا بالدثنية. قال : فكتب لي كتابا :

«بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله، أما بعد :

فإن لهم بئرا إن كان صادقا

ولهم دارا إن كان صادقا».

وهجاء «كان» ـــ «كون»، وهذا ما يفسر كتابة «الصلواة» وأخواتها بالواو، وقراءتها بالالف. ومما يدل على وجود اتجاه الامالة إلى تفخيم الالف، ما تلاحظه عند كتابة بعض الأسماء مثل «ابن زيدون» «ابن خلدون»، ابن فرحُون»... إذ أن أصلها «زيدان...» في لغة اليمن القديمة.

وتأثر القراء الرواد بلغة القبائل التي نشأوا في أحضانها، فاشتهر قراء العراق بالامالة وقراء الحجاز بالفتح.

وإقليم الشام من الاقاليم الشمالية التي تأثر القراء بلهجتها، ومنها الامالة. ونزح الشاميون إلى الأندلس أيام دولة الأمويين بها، فكانت لهجتهم حاضرة إلى جانب فقه الامام الأوزاعي، والعادات والتقاليد حتى أن قرطبة كانت تسمى بالشام. وكانت عربية الأندلس، عربية شامية وانتقل تأثيرها إلى اللغة القشتالية، ومازالت بعض الكلمات الاسبانية يشتم منها رائحة الامالة العربية، منها كلمة هشام حيث

تكتب (HIXEM) وكلمة شاون تكتب (XIWIN) وتيار العربية كان متبادلا بين العدوتين.

ولا زال تأثير هذا التيار حاضرا وبقوة في لهجتها العربية بالمغرب خصوصا بالشمال حيث إمالة الكسائي على الكلمات المنتهية بتاء التأنيث واضحة، وكذا في الكلمات المنتهية بالألف المقصودة... وهو الأمر الذي يتطلب الزيد من البحث الميداني في هذا المجال...

و ـ ما جاء التخفيف باسكان حركة الاعراب

وتسكين حركة الاعراب لغة تميمية، نقلها القراء عن أبي عمرو. ويتعلق الأمر بالكلمات التالية :

«فتوبوا إلى بارئْكم فاقتلوا أنفسكم» قرأها البصري بإسكان الهمزة وباختلاس.

﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الامٰنٰتِ إلى أهلها﴾ قرأها البصري بإسكان الراء وبالاختلاس.

﴿وما يشعركم، أنها إذا جاءت لا يؤمنون﴾ قرأها البصري بإسكان الراء أو باختلاسها.

والاختلاس هو الاسراع بالحركة والاتيان بـ ($\frac{2}{3}$)من جزئها، وهو مختص بالدوري هي هذه الكلمات.

وقد وقعت مساجلات كلامية بين القراء والنحاة حول القراءة بالاسكان مذكورة في مظانها.

ويدخل في هذا التوجه قراءة الآية : «إن هذان لسحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم». فقرأها البصري : «إن هذين لسحران» على موافقة الأعراب ومخالفة الصحف. وكان يقول : «إني لاستحي من الله أن أقرأ إن هذان...». وترسم في مصحف أبي عمرو ساكنات الياء باللون الأحمر بعد الذال : «إن هذين لسحران».

الخاتمـــة :

نستخلص من هذا العرض جملة واحدة هي :

أن القراءات القرآنية، هي الفن اللساني الوحيد الذي يسمح لنا بفضل سياق تركيبي فريد، بأن نعبر عن معان متباينة أشد التباين، بمجرد تغيير الحركة وإسكان الحرف وتحريكه. كما يسمح كذلك ـــ إن أحسن توظيفه ـــ أن يعيد البسمة للكلمة العربية والنحو العربي، في زمن هجمة التسيب على اللغة والاعراب، من خلال الاعلام المرئي الوافد، والذي بعد أجيال سيفقدنا السيطرة على الفاعل والمفعول، وسنجد نفسنا مع ابن مضاء القرطبي في فلسفة إسقاط العامل، فنقع في عقوق أجدادنا الرواد أمثال ابن سيدة وابن مالك وأبي حيان الغرناطي وابن عصفور وابن آجروم والمكودي وغيرهم لاقدر الله.

والسلام عليكم

مفتاح بعض المصطلحات الواردة في البحث :

القراء المعبر عنهم بالشين (ش) : حمزة والكسائي.

المقرئ المعبر عنه بالحاء (ح) : أبو عمرو البصري.

المقرئ المعبر عنه بالصاد (ص) : شعبة عن عاصم.

القراء المعبر عنهم بـ(صحبة) هم : حمزة والكسائي وشعبة.

المقرئ المعبر عنه بالدال هو : ابن كثير المكي.

المقرئ المعبر عنه بالميم هو : ابن ذكوان عن ابن عامر الشامي.

الشعر والنقد

رأي حازم القرطاجني في قضية الصدق والكذب في الشعر

د. محمد بن عبد الرحمن الهدلق
جامعة الملك سعود
كلية الآداب ـــ قسم اللغة العربية

اختلفت مواقف النقاد والأدباء من مسألة الصدق والكذب في الشعر وذلك نابع من نظرتهم إلى الشعر نفسه والدور الذي ينبغي أن يلعبه في الحياة. هل الشعر فرع من المنطق شأنه شأن البرهان والخطابة ؟ أم أنه مجرد فن جمالي قولي الهدف منه إثارة الانفعال وتحبيب مايراد تحبيبه إلى النفس أو التنفير مما يراد التنفير منه ؟

لقد قال حسان بن ثابت :

وإن أحسن بيت أنت قائله   بيت يقال إذا أنشدته صدقا[1]

وقال عمر بن الخطاب متحدثا عن زهير بن أبي سلمى :

«إنه كان لا يعاظل بين الكلام، ولا يتبع وحشيه، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه»[2] أي أن زهيرا كان يتوخى الصدق ويلتزم به.

وقد وجدت فئة من النقاد دعت إلى توخي الصدق في الشعر وذهبت تطل

---

(1) حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق د. حنفي حسنين، ومراجعة حسن كامل الصيرفي (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974 م)، ص 277.

(2) محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، (القاهرة : مطبعة المدني، 1974 م) مج 1، ص 63.

لرأيها، ووجدت فئة أخرى من النقاد تؤيد مقولة «أحسن الشعر أكذبه»[3] وتنسب هذه الفئة إلى النابغة الذبياني أنه قال : «أشعر الناس من استجيد كذبه وأضحك رديئه»[4] وترى أن هذا القول هو رأي العارفين بأمر الشعر من العرب فالبحتري يقول :

كلفتمونـــا حـــدود منطقكــــم   في الشعر يكفي عن صدقه كذبه[5]

ويقول أحد أعلام هذه الفئة إن هذا هو رأي «فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم»[6].

لقد تطورت هذه القضية النقدية بمرور الزمن وتناولها الدارسون بالتعليق والإضافة، وفرَّعوا عنها موضوعات منها : المبالغة، والإيغال، والغلو، وممن تعرض لهذه القضية ابن طباطبا العلوي[7]، وقدامة بن جعفر[8]، وابن وهب الكاتب[9]،

---

(3) قدامة بن جعفر، كتاب نقد الشعر، تحقيق، س.أ. بونيباكر (ليدن : مطبعة بريل، 1956 م)، ص 26. محمد بن الحسن الحاتمي، حلية المحاضرة، تحقيق د. جعفر الكتاني، (بغداد : وزارة الثقافة والاعلام، دار الرشيد للنشر، 1979)، مج 1، ص 195.

(4) الحاتمي، حلية المحاضرة، مج 1، ص 195. مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الاسلامية) ط 2، (بيروت : دار الطليعة، 1408 هـ / 1988 م) ص ص 149 ـــ 150.

(5) عبد القاهر الجرجاني، كتاب أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، (جدة : دار المدني، 1412 هـ / 1991 م) ص 270.

(6) قدامة، نقد الشعر، ص 26 وانظر : إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شريف، (القاهرة : مكتبة الشبـــاب، 1969 م)، ص ص 146 ـــ 147.

(7) محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، كتاب عيار الشعر، تحقيق د. عبد العزيز بن ناصر المانع، (الرياض : دار العلوم للطباعة والنشر، 1405 هـ / 1985 م) ص ص 9، 13، 22، 24، 72، وانظر : إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ط 2، (بيروت : دار الثقافة، 1398 هـ / 1978 م) ص ص 142 ـــ 145. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 150 ـــ 153.

(8) قدامة، نقد الشعر، ص ص 24 ـــ 28، 131 ـــ 133. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 146 ـــ 147.

(9) ابن وهب الكاتب، البرهان، ص ص 146 ـــ 147.

والفارابي(10)، وابن سينا(11)، وأبو هلال العسكري(12)، والآمدي(13)، والحاتمي(14)، وعبد القاهر الجرجاني(15)، وابن رشيق القيرواني(16)، وابن الأثير(17)، وحازم القرطاجني(18).

---

(10) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، منشورة مع كتاب فن الشعر لأرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، 1953 م) ص ص 150 — 151.
كتاب الشعر، تحقيق د. محسن مهدي، منشور في مجلة شعر ج 12، ع 3 (بيروت، 1959 م)، ص 94. ألفت محمد كمال عبد العزيز. نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984 م) ص ص 129 — 135 الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 158 — 161.

(11) الحسين بن عبد الله بن سينا، فن الشعر من كتاب الشفاء، منشور مع كتاب فن الشعر لأرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، 1953 م) ص ص 161 — 162، 188، 189. ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ص 129 — 135. عبد الفتاح عثمان، نظرية الشعر في النقد العربي القديم، (القاهرة : مكتبة الشباب 1981 م) ص 307. الجوزو. نظريات الشعر، ص 167.

(12) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة : عيسى البابي الحلبي وشركاءه، 1971 م) ص ص 143، 153. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 165 — 166.

(13) الحسن بن بشر الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، ط 2 (القاهرة : دار المعارف، 1392 هـ / 1972 م) ج 1، ص ص 427 — 428، ج 2، ص 58.

(14) الحاتمي، حلية المحاضرة، ج 1، 195.

(15) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ص 270 — 275. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 170 — 172. محمد سعد فشوان، الدين والأخلاق في الشعر، ط 1، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية، 1405 هـ / 1985 م) ص ص 88 — 93.

(16) الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 4 (بيروت : دار الجيل، 1972) ج 1، ص ص 22 — 25. ج 2، ص ص 53، 60 — 62. عباس، تاريخ النقد، ص ص 447 — 448.

(17) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، ط 1، (القاهرة : مكتبة نهضة مصر، 1959 م / 1962 م) ج 3، ص ص 191 — 192.

(18) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط 2، =

ودراسة حازم القرطاجني لهذه القضية هي أوسع الدراسات عنها في نقدنا القديم، فقد أتيح لحازم بسبب تأخر زمانه أن يطلع على عدد من الدراسات النقدية السابقة فتكونت له بذلك نظرة شمولية واسعة غذتها ثقافته الفلسفية، وإحاطته التامة بما كتبه الفارابي، وابن سينا عن كتاب الشعر لأرسطو.

لقد تحدث حازم عن موضوع الصدق والكذب في المنهج الثالث من كتابه ذلك الذي خصصه للحديث «عم تتقوم به صنعتا الشعر والخطابة من التخييل والإقناع، والتعريف بأنحاء النظر في كلتا الصنعتين»[19]. لقد فرق حازم في بدء حديثه بين الخطابة والشعر من ناحية صلتهما بالصدق والكذب، فذكر أن الأصل في الخطابة هو تقوية الظن وليس إيقاع اليقين اللهم إلا إذا عدل الخطيب بقوله عن الغرض الأساس وهو الإقناع إلى التصديق، وهذا أمر يجوز للخطيب أن يفعله في بعض الأحيان. أما الشعر فإن قوامه هو «تخييل الأشياء التي يعبر عنها بالأقاويل، وبإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة»[20] بوما أن «التخييل لاينافي اليقين كما نافاه الظن ؛ لأن الشيء قد يخيل على ماهو عليه وقد يخيل على غير ماهو عليه، وجب أن تكون الأقاويل الخطبية... غير صادقة مالم يعدل بها عن الاقناع إلى التصديق، لأن ما يتقوم به وهو الظن مناف لليقين»[21] أما الشعر فإنه غير مقيد بالصدق ولا بالكذب بل يرد فيه الأمران كلاهما ؛ لأن الأساس المعتبر في الشعر

= (بيروت : دار الغرب الاسلامي، 1981) ص ص 62 ــ 87. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 176 ــ 181. فشوان، الدين والأخلاق في الشعر، ص ص 83 ــ 88. جابر عصفور، مفهوم الشعر، (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978 م) ص ص 242، 276 ــ 277، 295 ــ 297. صفوت عبد الله الخطيب، نظرية حازم القرطاجني النقدية والجمالية في ضوء التأثيرات اليونانية، (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق، 1986) ص ص 77 ــ 78، 109 ــ 113، سعد مصلوح، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخييل في الشعر، ط 1 (القاهرة : عالم الكتب، 1980) ص ص 157 ــ 171. وانظر ما كتبه الدكتور شكري عياد عن الصدق والكذب في : كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تحقيق ودراسة د. شكري عياد (القاهرة : دار الكاتب العربي، 1976) ص ص 265 ــ 271.

(19) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ص 62 ــ 88.

(20) المصدر نفسه، ص 62.

(21) المصدر نفسه، ص 62.

وهو التخييل غير مناقض لأي منهما ومن أجل هذا يرى حازم أن مقدمات الشعر تكون صادقة وكاذبة ؛ لأن الشعر لايعد شعراً من حيث أنه صدق أو كذب وإنما «من حيث هو كلام مخيل»[22]. وعندما انتقل حازم إلى تعريف الشعر أعطى للصدق دوراً هاماً على أساس أنه واحد من العناصر التي ترفع من شأنه فالشعر عنده «كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبب إلى النفس ماقصد تحبيبه إليها ويكره إليها ماقصد تكريهه بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمن من حسن تخييل له ومحاكات مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيأة تأليف كلام، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك، وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب»[23] ثم يضيف حازم أن «أفضل الشعر ماحسنت محاكاته وهيأته، وقويت شهرته أو صدقه، أو خفي كذبه، وقامت غرابته، وإن كان قد يعد حذقا للشاعر اقتداره على ترويج الكذب وتمويهه على النفس وإعجالها إلى التأثر له»[24].

فالصدق والكذب إذاً لهما دور هام في الشعر متى ما أحسن استخدامهما، فقوة الصدق في الشعر وخفاء الكذب فيه عاملان من عوامل الاتقاء بالتخييل الذي هو العنصر الرئيسي في الشعر، وترويج الكذب في الشعر وتمويهه على النفس قد يعد مظهراً من مظاهر مهارة الشاعر وحذقه. أما إذا كان الكذب واضحاً فإن وضوحه يحط كثيراً من قدر الشعر وينحدر به إلى أدنى الدرجات[25]. وإذا انضاف إلى وضوح الكذب قبح المحاكاة والهيأة فإن حازماً يرى أنه ينبغي أن لايسمى ذلك الكلام شعراً وإن كان موزونا مقفى «إذ المقصود بالشعر معدوم منه ؛ لأن ماكان بهذه الصفة من الكلام الوارد في الشعر لاتتأثر النفس لمقتضاه»[26]. ومع أن حازماً قد صرح بأن الصدق والكذب يردان في الشعر على حد سواء فإنه قد أوضح أن الشاعر إنما «يرجع... إلى القول الكاذب حين يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة إلى مقصده في الشعر، فقد يريد تقبيح حسن

---

(22) المصدر نفسه، ص 63.

(23) المصدر نفسه، ص 71.

(24) المصدر نفسه، ص ص 71 ــ 72.

(25) المصدر نفسه، ص 72. أرسطوطاليس، في الشعر، تحقيق شكري عياد، ص 268.

(26) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 72.

وتحسين قبيح فلا يجد القول الصادق في هذا ولا المشتهر فيضطر حينئذ إلى استعمال الأقاويل الكاذبة»[27] ثم أضاف حازم أنه إذا دُقق النظر وُجد أنه حتى في هذين النوعين يمكن أن يكون الشاعر صادقاً في قوله وذلك أن الشيء الحسن، وإن كان أحسن شيء في موضوعه، قد يوجد فيه جانب قبيح يعمل الشاعر على ابرازه وتسليط الضوء عليه، كما أن الأمر القبيح الذي هو الغاية في القبح قد يوجد فيه جانب حسن يسعى الشاعر إلى إظهاره وبذا يمكن أن يكون الشاعر صادقاً في كلتا الحالتين[28]. أما إذا أراد الشاعر تحسين حسن أو تقبيح تقبيح فإن القول الصادق متاح له فليس هناك داع لاستعمال الكذب اللهم إلا إذا عمد الشاعر إلى المبالغة رغبة في زيادة التأثير[29].

وقد انتقل حازم بعد ذلك إلى الحديث عما أسماه «بالأنحاء التي يترامى إليها صدق الشعر أو كذبه بما يقتضيه أصل الصناعة ويوجبه»[30] فذكر أنها تنقسم إلى ثمانية أقسام هي :

1) تحسين حسن لا نطير له.
2) وتقبيح قبيح لا نظير له.
وهذان القسمان يجب أن تكون الأقاويل فيهما صادقة.

3) تحسين حسن له نظير.
4) وتقبيح قبيح له نظير.
وهذان القسمان يقع فيهما الصدق كثيراً إذا اقتصد في أوصافهما.

5) تحسين قبيح في غاية القبح، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة ضئيلة.
6) تحسين قبيح لم يبلغ الغاية في القبح، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة أكبر من سابقه.
7) تقبيح حسن هو الغاية في الحسن، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة ضئيلة.

---

(27) المصدر نفسه، ص 72.
(28) المصدر نفسه، ص ص 73 ــ 74.
(29) المصدر نفسه، ص 73.
(30) المصدر نفسه، ص ص 74.

8) تقبيح حسن لم يبلغ الغاية في الحسن، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة أكبر من سابقه[31].

وحازم مغرم بالتقسيم والتفريع حتى ولو كانت الفروق بين الأقسام يسيرة جداً، نجد مصداق هذا فيما مَرَّ بنا من الأقسام ونجده أكثر وضوحاً فيما سيرد علينا من أقسام أخرى. لقد قسم الشعر بحسب الصدق والكذب قسمة يقصد منها إيضاح الكيفية التي يقع بها الكذب في صناعة الشعر، وما الذي يحسن منه فيها وما الذي لا يحسن فذكر أن الأقاويل الشعرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية.

1) صدق محض.
2) وكذب محض.
3) وما يجتمع فيه الأمران[32].

ثم ذكر أن الكذب ينقسم إلى قسمين :

1) ما يعلم أنه كذب من ذات القول.
2) وما لايعلم أنه كذب من ذات القول.

والذي لا يعلم أنه كذب من ذات القول ينقسم إلى قسمين أيضا :

1) ما لايلزم علم كذبه من خارج القول. ويسمي حازم هذا النوع «الاختلاق الامكاني» وَمَثَّل له بما لو ادعى شخص ما أنه محب وذكر محبوباً شغف قلبه، ومنزلا كانت له فيه ذكرى من غير أن يكون شيء من ذلك قد حصل بالفعل فمثلُ هذا الأمر يمكن أن يقع لهذا الانسان أو غيره، وقد استعمل العرب «الاختلاق الامكاني» في موضوعات الشعر وأغراضه[33].
2) ما يعلم من خارج القول أنه كذب، ويعد حازم من ذلك «الاختلاق الامتناعي» و «الافراض الامتناعي» و «الاستحالي»[34]. فالاختلاق

---

(31) المصدر نفسه، ص ص 74 ــ 75، 81.
(32) المصدر نفسه، ص 76.
(33) المصدر نفسه، ص 76 ــ 77، وانظر : الجوزو، نظريات الشعر، ص 177.
(34) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 76. الجوزو نظريات الشعر، ص 177.

الامتناعي مثل أن يصور شاعر ما رجلاً ويجعل له يَدَ أسد مثلاً. فمثل هذه الصورة مما يتصوره الذهن ولكنها لاتقع في الوجود(35).

أما الافراط الامتناعي والاستحالي فيحدثان عندما يبالغ الشاعر في صفة من الصفات إلى أن يخرج بها إلى حد الامتناع أو الاستحالة(36). وقد ذكر حازم أن العرب لم يستخدموا «الاختلاق الامتناعي» على العكس من اليونان الذين شهروا بذلك النوع من الاختلاق(37).

أما «الكذب الاختلاقي الإمكاني» فقد أجازه حازم وذكر أنه لا يعيب الشعر من ناحية الصنعة ؛ لأن نفس المتلقي تقبله إذ لايوجد دليل على أنه كذب لا من ذات القول ولا من العقل فالنفس تتأثر به وتنفعل له فيتحقق له بذلك الشرط الأساس في الشعر. أما عن عيبه من ناحية الدين فإن حازماً يقلل من قيمة ذلك مشيراً إلى أن مثل هذا الكذب مما يتسامح فيه دينياً فإن الرسول ﷺ قد أنشد أمامه مديح فيه نسيب فاستمع إليه وأجاز قائله(38).

وأما «الكذب الإفراطي» فإنه يعد عيباً في الشعر إذا بالغ فيه القائل حتى يخرجه من حد الإمكان إلى حد الامتناع أو الاستحالة. فإذا وصف شاعر أمراً بصفة موجودة فيه وبالغ فيها فإنه يكون صادقاً من ناحية وصفه لذلك الأمر بتلك الصفة، ويكون كاذباً من ناحية مبالغته ومجاوزته الحد. فالصدق والكذب يجتمعان في هذا النوع. وقد أشار حازم إلى أنه يجيء من هذا النوع مايستحسنه بعض النقاد(39). وأما القول الصادق فقد ذكر حازم أن ماكان منه مطابقاً للمعنى كما وقع فإنه حسن وأما ماجاء مقصراً عن المطابقة «بأن يدل على بعض الوصف ويقع دون الغاية التي انتهى إليها الشيء من ذلك الوصف. فهذا النوع من الصدق

---

(35) القرطاجني. منهاج البلغاء، ص 76.

(36) المصدر نفسه، ص 76.

(37) المصدر نفسه، ص ص 77 — 78.

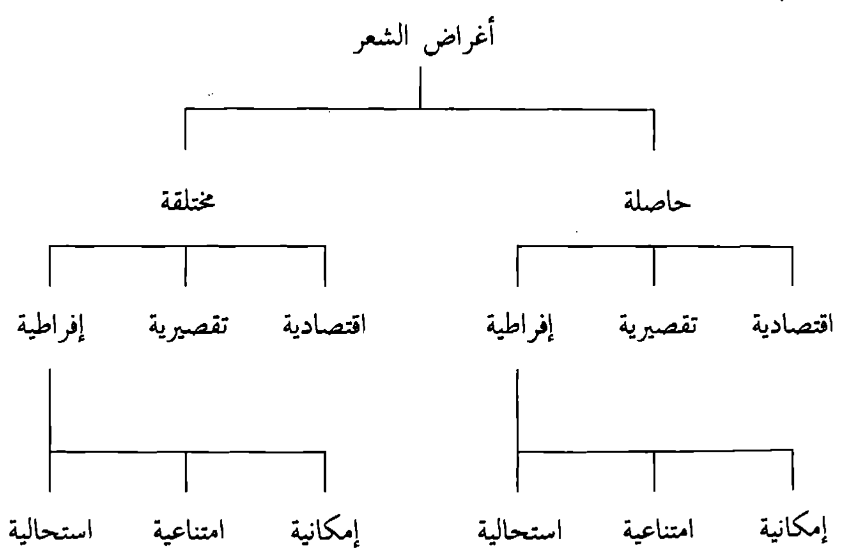
(38) المصدر نفسه، ص ص 78 — 79. وانظر : صديق بن حسن التنوجي، أبجد العلوم، أعده للطبع عبد الجبار زكار (دمشق : وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978 م)، مج 1، ص ص 337 — 339.

(39) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 79.

في الشعر قبيح من جهة الصناعة وما يجب فيها»[40].

ثم انتقل حازم إلى الحديث عن أغراض الشعر وانقسامها بحسب الصدق والكذب فذكر أن تلك الأغراض إما أن تكون حاصلة وإما أن تكون مختلقة. «والحاصلة منها ماتكون الأقاويل فيها اقتصادية، وتقصيرية، وإفراطية. وكذلك المختلقة تكون أقاويلها أيضا اقتصادية، وتقصيرية، وإفراطية.

والإفراطية منها إمكانية، ومنها امتناعية ومنها استحالية[41]. ويمكن هذه الأقسام من المخطط التالي :



ويتركب من هذه الأقسام عشرة أصناف : اثنان منها صادقان هما :

1) الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية.

2) والحاصلة التي أقاويلها تقصيرية.

ومنها صنف يحتمل الصدق والكذب وهو :

الحاصلة التي أقاويلها إمكانية.

---

(40) المصدر نفسه، ص 79.

(41) المصدر نفسه، ص 79.

أما الأصناف السبعة الباقية فهي جميعاً كاذبة وهي :

1) الحاصلة التي أقاويلهاممتنعة.
2) والحاصلة التي أقاويلها مستحيلة.
3) والمختلقة التي أقاويلها تقصيرية.
4) والمختلقة التي أقاويلها اقتصادية.
5) والمختلقة التي أقاويلها إمكانية.
6) والمختلقة التي أقاويلها امتناعية.
7) والمختلقة التي أقاويلها استحالية[42].

ولا ينتهي شغف حازم بالتقسيم عند هذا الحد بل نجد له تقسيماً آخر لهذه الأغراض يوصل فيه القسمة إلى عشرة أعداد وذلك بحسب ما يستحسن في الشعر ويستساغ من هذه الأغراض، وما يستساغ فيه ولا يستحسن، وما لا يستساغ ولا يستحسن.

لقد ذكر حازم أن هناك أربعة أقسام مستحسنة هي :

1) الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية.
2) والحاصلة التي أقاويلها إمكانية.
3) والمختلقة التي أقاويلها اقتصادية.
4) والمختلقة التي أقاويلها إمكانية[43].

وهناك قسمان مستساغان غير مستحسنين هما :

1) الحاصلة التي أقاويلها امتناعية.
2) والمختلقة التي أقاويلها امتناعية[44].

وهناك أربعة أقسام غير مستساغة ولا مستحسنة وهي :

1) الحاصلة التي أقاويلها تقصيرية.

---

(42) المصدر نفسه، ص ص 79 — 80.
(43) المصدر نفسه، ص 80.
(44) المصدر نفسه، ص 80.

2) والحاصلة التي أقاويلها استحالية.
3) والمختلقة التي أقاويلها تقصيرية.
4) والمختلقة التي أقاويلها استحالية[45].

وقد بين حازم أن هناك مواطن حقيقية بأن يتوخى فيها الصدق، ومواطن لايصلح فيها الصدق.

فالحقيقة بأن يتوخى فيها الصدق هي الخاصة بمناصحة ذوي التصافي. والتي لايصلح فيها الصدق في الخاصة بمغاشة ذوي الأحقاد والضغائن، ثم أضاف حازم أن ماكان نصحاً محضاً لايكون في الأكثر إلا صادقاً، ثم استدرك مشيراً إلى أن الناصح قد يعمد إلى الكذب ويكون مع ذلك ناصحاً كما إذا أراد شخص ما أن يحذر قوماً من عدو سينزل بهم فإن له أن يصف هذا العدو بالكثرة وبقوة البأس، ولو لم يكن كذلك، وذلك لكي يأخذ من ينصحهم الأهبة ويستعدوا.

أما ما يتصل بمغاشة ذوي الأضغان فإنه لايكون إلا كاذباً[46].

يتبين من هذا ومما سبقه من أقوال حازم أن مواطن الصدق والكذب في الشعر تنقسم إلى خمسة أقسام :

1) مواطن لايصلح فيها الا الصدق.
2) مواطن لا يصلح فيها الا الكذب.
3) مواطن يصلح فيها الصدق والكذب واستعمال الصدق أكثر وأحسن.
4) مواطن يحسن فيها الصدق والكذب واستعمال الكذب أكثر وأحسن.
5) مواطن يستعمل فيها الصدق والكذب بدون ترجيح لأحدهما على الآخر[47].

وقد أوضح حازم أن الذي دعاه إلى إثبات وقوع الأقاويل الصادقة في الشعر هو الرد على بعض أهل الكلام الذين زعموا أن الأقاويل الشعرية لاتكون إلا كاذبة. ومع أن ابن سينا قد تولى قبل حازم الرد على من زعم ذلك عندما أكّد على

---

(45) المصدر نفسه، ص 80.

(46) المصدر نفسه، ص ص 84 — 85.

(47) المصدر نفسه، ص 85، الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 179 — 180.

أن المعتبر في الشعر «إنما هو التخييل في أي مادة اتفق، لايشترط في ذلك صدق أو كذب»[48] فإن حازماً قد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث قاس وقوع الصدق والكذب في الشعر بورود الألفاظ العامية، والحوشية، والغريبة، وكذا العذبة الخالية من العيب في الشعر نفسه. وبما أنه ثابت أن الألفاظ العذبة الخالية من العيب أفضل من غيرها ومع ذلك نجد الشاعر يستخدم أحياناً «الحوشي، والساقط تسامحاً اتساعاً، حيث تضطره الأوزان والقوافي ؛ فكذلك المعاني التي تكون الأقاويل فيها صادقة أو مشتهرة أفضل ما يستعمل في الشعر لكونها تحرك النفوس إلى مايراد منها تحريكاً شديداً وليس تُحرِّك الأقاويل الكاذبة إلا حيث يكون في الكذب بعض خفاء، أو حين يحمل النفس شدة ولعها بالكلام لفرط ما أبدع فيه على الانقياد لمقتضاه وإن كان مما يكره ولا يصدق الحاض عليه. ومع هذا فتحريكها دون تحريك الأقاويل الصادقة إذا تساوى فيهما الخيال وما يعضده مما داخل الكلام وخارجه. فتحريك الصادقة عام فيها وقوي، وتحريك الكاذبة خاص فيها ضعيف، وما عم التحريك فيه وقوي كان أخلق بأن يجعل عمدة في الاستعمال حيث يتأتى. كما أن ماعذب من الألفاظ ولم يكن حوشياً ولا عامياً أجدر أن يعتمد في الشعر من غيره»[49].

ويشبه حازم قول من قال : «إن مقدمات الشعر لاتكون إلا كاذبة»[50] بقول من يمكن أن يقول : إن الألفاظ الشعرية لاتكون إلا حوشية ومهجورة، فكما أن القول الأخير غير صحيح فكذلك القول الأول غير صحيح أيضا، فأفضل المعاني في الشعر ماكان صادقاً ومشتهراً، كما أن أحسن الألفاظ ماكان عذباً ولم يكن مبتدلا متى ما وافقت تلك المعاني وتلك الألفاظ مواقعها وجاءت مناسبة لغرضها[51].

هذا هو مجمل آراء حازم في هذه القضية النقدية ومنه يتبين كيف حشد حازم

---

(48) المصدر نفسه، ص 81، 86 ــ 87، وقارن مع : ابن سينا، فن الشعر، ص ص 161 ــ 162.

(49) القرطاجني، منهاج البلغاء ص ص 81 ــ 82، عباس، تاريخ النقد، ص ص 547 ــ 548.

(50) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 83.

(51) المصدر نفسه، ص ص 82 ــ 83.

قدراته البيانية لإغناء دراسته لها وذلك بالتفريع والتقسيم وعدم ترك أي قسمة ممكنة حتى ولو لم تكن بذات قيمة. إن حازماً هنا لايعطي الصدق والكذب من حيث هما صدق وكذب أهمية ما وإنما الأهمية عنده هي لما يمكن أن يثيره أي منهما من تخييل شعري، ذلك هو جوهر الشعر عنده وهو الذي ينبغي أن يحرص عليه. إن حازماً بهذا المسلك يكون قد توصل إلى حل لهذه الإشكالية ؛ لأن تركيزه على أهمية التخييل وإثارة الانفعال في الشعر قد ألغى إلى حد كبير ماكان ينادي به كثير من دعاة المضمون من النقاد فالشعر ليس عبارة عن حقائق يبحث عنها وإذا ما افتقدت ذهب الشعر. الشعر تخييل وأي شيء يحقق لنا هذا التخييل فهو الشيء الذي يبحث عنه سواء أكان صدقاً أو كذباً، سواء أكان مشتملا على مضامين أخلاقية أم كان خالياً منها، ولكن حازماً لم يهمل الاشارة إلى أن الصدق، بسبب ما يشتمل عليه من اقناع يكون أكثر إثارة للانفعال من الكذب، ولكن مجرد كونه صدقاً لايكفي في تصييره مخيلاً، فقد يكون هناك صدق لايثير انفعالاً، ويمكن أن يكون الكذب في بعض الأحيان أكثر إثارة للانفعال منه، وقد يقال الصدق بطريقة ما ولايثير انفعالاً ثم يقال بطريقة أخرى فيُثير الانفعال المنشود[52]. إن هذا ملمح ذكي وفيه دلالة على إدراك جيد لمضمون الشعر والغرض منه.

وما ذكره حازم من أن الأقاويل الكاذبة إنما تحرك النفس إذا كان في الكذب نوع خفاء، أو إذا دفع النفس حُبُّ الابداع إلى اغتفار ما في الشعر من الكذب نتيجة لاحتفالها بالابداع وانفعالها به، حتى وإن كانت تعرف أنه كذب[53]، جدير بالتأمل. فقد ذكر حازم أن تحريك الأقاويل الكاذبة متأخر عن تحريك الأقاويل الصادقة «إذا تساوى فيهماالخيال ومايعضده مما داخل الكلام وخارجه، فتحريك الصادقة عام فيها قوي، وتحريك الكاذبة خاص فيها ضعيف»[54]. إن كلام حازم هذا إذا ماقرن بقوله : «وإنما يرجع الشاعر إلى القول الكاذب حين يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة إلى مقصده في الشعر»[55]. ليؤكد لنا أنه يرى

(52) المصدر نفسه، ص ص 85 ــ 86، وانظر : ابن سينا، فن الشعر، ص ص 161 ــ 162.
(53) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص 82.
(54) المصدر نفسه، ص 82.
(55) المصدر نفسه، ص 72.

أن الصدق مقدم على الكذب في معظم أحواله، ولكنه لم يقدم لأنه أخلاقي وذاك غير أخلاقي وإنما قدم لأنه أقدر على إثارة الانفعال من الكذب، فكونه مصدقاً به يعطي الانفعال دفعة أقوى مما يعطيها إياه الكذب، ولكن الصدق — كما أسلفنا — لايستطيع إثارة الانفعال في كل موطن فمن هنا يرجع الشاعر إلى الكذب مستنجدا به في إثارة الانفعال الذي عجز الصدق عن إثارته، ولكن حازماً يضع ضوابط على هذا الكذب المستعان به وهو أن يكون فيه نوع خفاء، أما إذا كان كذباً واضحاً ينادي على نفسه فإن وضوحه يصرف النفس عن التأثر به ومن هنا تهبط قيمة الشعر الذي يشتمل عليه. لقد قرن حازم اضطرار الشاعر إلى الكذب عندما لايقوم الصدق بما يطمح الشاعر أن يقوم به باضطرار الشاعر إلى إيراد الألفاظ الغريبة والعامية في شعره عندما تعوزه الألفاظ السمحة والفصيحة، أو عندما يُقِرُّ هذه الألفاظ الغريبة والعامية لأنها جاءته عفواً وهو ينفر من التكلف. إن مقارنة اضطرار الشاعر إلى استخدام الأقاويل الكاذبة باستخدام الشاعر للكلمات الغريبة والعامية عندما يضطر إليها، غير واقع في محله، فالكلمات الغريبة والعامية معيبة، والشاعر المتمكن من فنه سيجد في قاموسه بديلا عنها. أما الكذب الشعري، إذا كان مثيراً للانفعال محققا لفنيَّة الشعر فما ينبغي له أن يعاب ولا أن يقارن بأمر معيب.

لقد استفاد حازم في دراسته لمسألة الصدق والكذب من دراسات عدد من السابقين له فلاسفة ونقاد، ويأتي في مقدمة هؤلاء أبو علي بن سينا، فقد تبنى حازم كثيراً من آرائه، واقتبس من أقواله في عدة مواطن، وأثنى على فهمه وجهده[56]. كما أنه استفاد أيضاً من الفارابي واقتبس من كلامه[57]. وقد تأثر حازم أيضاً بآراء قدامة بن جعفر في الغلو، وإيقاع الممتنع وغير ذلك من الأقسام التي ذكرها قدامة في هذا الشأن، ولم يشر حازم إلى استفادته من قدامة في هذا

(56) المصدر نفسه مقدمة المحقق، ص ص 89 — 100، ومنهاج البلغاء، ص ص 68 — 69، 70، 74، 78، 83، 84، 85، 86، 92، وانظر : ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ص 132 — 133. عصفور، مفهوم الشعر، ص ص 247، 249، 252، 273. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 177، 179. عباس، تاريخ النقد، ص ص 545، 573.

(57) القرطاجني، منهاج البلغاء ص ص 86، 123. عباس، تاريخ النقد، ص ص 546، 548.

الموضوع مثلما فعل مع ابن سينا والفارابي ولكن الاستفادة ظاهرة[58].

وقد أشار حازم إلى الجاحظ واقتبس قوله :

«ليس شيء إلا وله وجهان وطريقان. فإذا مدحوا ذكروا أحسن الوجهين، وإذا ذموا ذكروا أقبحهما»[59] وربما يكون حازم قد استفاد من الآمدي في هذه القضية، فالآمدي له رأيان فيها يبدو بينهما شيء من التعارض، فهو قد قال أولا : «والشاعر لايطالب بأن يكون قوله صادقاً ولا أن يوقعه موقع الانتفاع به ؛ لأنه قد يقصد إلى أن يوقعه موقع الضرر، ولا أن يجعل له وقتاً دون وقت»[60].

ثم قال في موضع آخر معقباً على أبيات أعجب بها من شعر البحتري :

«وقد كان قوم من الرواة يقولون : أجود الشعر أكذبه. ولا والله ما أجوده إلا أصدقه إذا كان له من يلخصه هذا التلخيص، ويورده هذا الإيراد»[61]. أما بقية النقاد الذين تناولوا هذه القضية وأيّدوا مقولة : «أحسن الشعر أكذبه»[62] فلم يتعرض حازم لآرائهم ولم يتأثر بها. هذا وَيُلحظ أن حازماً الذي أعلا من شأن التخييل كثيراً، بغض النظر عن كون مثيره أمراً صادقاً أو كاذباً، قد مال إلى جانب الصدق بحجة أنه أقدر على إثارة التخييل وذلك بسبب التصديق به. أترى حازماً الذي أراد أن يمنح الشعر استقلاليته وأن يحرر من جميع القيود الخارجة

---

(58) انظر : قدامة، نقد الشعر، ص ص 24 ــ 27، 124، 131 ــ 132. عباس، تاريخ النقد، ص ص 571 ــ 572.

(59) القرطاجني، منهاج البلغاء ص 74.

(60) الآمدي، الموازنة، ج 1، ص 428.

(61) المصدر نفسه، ج 2، ص 58، وانظر : عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ص 270 ــ 272.

(62) الحاتمي، حلية المحاضرة، ج 1، ص 195. قدامة، نقد الشعر، ص ص 26 ــ 27 ابن رشيق، العمدة، ج 1، ص ص 22 ــ 25، ج 2، ص ص 60 ــ 63. أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق د. سيد غازي، ط 2، (الاسكندرية : منشأة المعارف، 1979) ص ص 10 ــ 11. ابن الأثير، المثل السائر، ج 3، ص 191. فشوان، الدين والأخلاق في الشعر، ص ص 79 ــ 83. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص 161، 171 ــ 173، 175، 181.

عن طبيعته كان يراوحه نوع من الالتزام الأخلاقي فرض عليه أن يُرَجِّح قليلا جانب الصدق على جانب الكذب ؟ لانستبعد أن يكون الأمر كذلك. لقد بدا لنا حازم، كما يقول الدكتور مصطفى الجوزو : «حائراً بين أن يُقِرَّ الكذب في الشعر ويستسلم لميوله الفنية، وبين أن يُلِحَّ على الصدق ويستسلم لميوله العقلية»[63].

(63) الجوزو، نظريات الشعر، ص 180.

الصراع الفكري وانعكاسه على الشعر الأندلسي
(القرن الثامن نموذجا)

د. عبد الحميد عبد الله الهرامة
كلية الدعوة ــ ليبيا

المبحث الأول : وجود الظاهرة

• لمحة عن الصراع قبل القرن الثامن :

ظاهرة الصراع الفكري في الأندلس ليست مقتصرة على قرن دون غيره، ولا على مجال من مجالات الفكر دون سواه، ويمكننا تلمس الأمثلة على ذلك في فترة تُعدُّ مبكرة من عمر الاسلام بالأندلس، وأن نتوسع في مفهوم الفكر ليشمل المذاهب والثقافات والأجناس ومناهج التفكير والديانات، وغيرها من أوجه المغايرة الفكرية التي تنعكس على الواقع في صورة نزاع حربي أو كلامي.

وحتى تكون اللمحة موجزة نكتفي بأنموذجين وإشارة، يمثل الأنموذج الأول أحمد بن عبد ربه الأندلسي صاحب العقد، أما المحور في الأنموذج الثاني فسيكون مجال الفلسفة، وابن رشد أهم أعمدتها.

ففي المحور الأول نجد ابن عبد ربه يمثل الاتجاه المضاد للآراء العلمية حول الفلك والجغرافيا، وينظم قصيدة في هذا الاتجاه يحمل فيها على أبي عبيدة مسلم بن أحمد الليثي[1] وجماعته وفيها يقول : [بسيط]

أَبَا عُبَيْدَةَ ما المَسْؤولُ عَنْ خَبَرٍ   يَحْكِيهِ إلا سَواء والـذي سَأَلاَ
أَبَيْتَ إلاَّ شُذُوذاً عَنْ جَماعَتِنَا   وَلَمْ يُصِبْ رَأْيُ مَنْ أَرْجَى وَلا اعْتَزَلاَ

(1) انظره في طبقات الأمم : 159 وتاريخ العلماء : 125/2 ونفح الطيب 255/2.

زَعَمْتَ بَهرامَ أَوْ بِيدَخْتَ يَرْزُقُنَا ... لاَ بَلْ عُطارِدَ أَوْ مِرِّيخَ أَوْ زُحَلاَ
وَقُلْتَ إِنَّ جَمِيعَ الْخَلْقِ في فَلَكٍ ... بِهِمْ يُحِيطُ وَفِيهِمْ يَقْسِمُ الأَجَلاَ
وَالأَرْضُ كُرِّيَّةٌ حَفَّ السَّمَاءُ بِهَا ... فَوْقاً وَتَحْتاً وَصَارَتْ نُقْطَةً مَثَلا
صِيْفُ الجَنُوبِ شِتاءً للشَّمالِ بِهَا ... قَدْ صَار بَيْنَهُمَا هَذا وَذا دُوَلا
كَمَا اسْتَمرَّ ابنُ مُوسَى في غِوايَتِهِ ... فَوَعَّرَ السَّهْل حَتَّى خِلْتُه جَبَلا
أَبْلغ مُعاوِيَةَ المُصغِي لِقَوْلِهِما ... أَنِّي كَفَرتُ بِمَا قَالا وَما فَعَلا[2]

وقد طالت حملة ابن عبد ربه على أرباب العلوم التجريبية والقديمة بعض أقربائه الأدنين وهو ابن أخيه سعيد بن عبد الرحمن ابن عبد ربه، فقد روي عن هذا الأخير قوله : [كامل]

لَمَّا عَدِمْتُ مُؤانساً وَجَلِيسَا ... نَادَمْتُ بُقْراطاً وَجالِينُوسَا
وَجَعَلْتُ كُتْبَهُمَا شِفاءَ تَفَرُّدِي ... وَهُمَا الشِّفَاءُ لِكُلِّ جُرْحٍ يُوسَى[3]

فرد عليه عمه ابن عبد ربه قائلا : [كامل]

أَلْفَيْتَ بُقْراطاً وَجَالِينُوسَا ... لاَ يَأْكُلاَنِ وَيُرْزآن جَلِيسَا
فَجَعَلْتَهُمْ دُونَ الأَقَارِبِ جُنَّةً ... وَرَضِيتَ مِنْهُم صاحِباً وَجَلِيسَا
وَأَظُنُّ بُخْلَكَ لاَ يَرَى لَكَ تَارِكاً ... حَتَّى تُجَالِسَ بَعْدَهُمْ إِبْلِيسَا[4]

وقد تبدو هذه الأبيات خارجة عن الصِّراع الفكري، لكن إيحاء البيت الأخير وما نعرفه على الاتجاه الفكري للرجلين هما الدافعان الحقيقيان خلف هذا الهجاء الذي يمثل جانبا من صراع الأفكار في القرنين الثالث والرابع.

أما في القرن الخامس فنكتفي بالاشارة العابرة الى أنموذج من الصراع الفكري سجله ابن بسام في ذخيرته بين ابن غرسية صاحب الرسالة الشعرية والرادين عليه[5].

---

(2) طبقات الأمم : 88 (دار الطليعة، بيروت، 1985)، وديوان ابن عبد ربه : 110.
(3) طبقات الأمم : 118.
(4) طبقات الأمم : 118، وديوان ابن عبد ربه : 111.
(5) الذخيرة لابن بسام، القسم الثالث.

وندع ذلك لنقف أمام أنموذج القرن السابع المتمثل في الصراع بين الفلاسفة والمتصوفة، أو بين أهل العلوم القديمة والسلفيين حيث بلغ الصراع بينهما إلى حد البغض والمقاطعة[6]. وانعكس ذلك على الشعر في صورة الهجاء حينا والرد أحيانا. قال ابن عسكر إن أبا زيد الفازازي كان «يَبْغَضُ أَهْلَ العُلُوم القَدِيمَةِ»[7]، ونقل عن ابن عصفور[8] أن الفازازي «كَانَ لا يُصَاحِبُ أَحَداً وَلاَ يُؤاخِيهِ الاَّ بَعْدَ البَحْثِ هَلْ نَظَرَ فِي العُلُومِ القَدِيمَةِ أَمْ لاَ، فَإِنْ كَانَ قَدْ نَظَرَ فِيهَا لَمْ يُصَاحِبْهُ، وَكَانَ مَمْقُوتاً عِنْدَهُ»[9]. وقد انعكس هذا الموقف على شعره فقال في قدح الفلاسفة : [كامل]

وَدِعِ الفَلاَسِفَةَ الذَّمِيمَ جَمِيعُهُمْ ... وَمَقالَهُمْ تَأْتِي الا حَقَّ الْوَاجِبَا
فانْظُرْ بِعَقْلِكَ هَلْ تَرَى مُتَفَلْسِفاً ... فِيمَنْ تَرَى إلاَّ دَعِيّاً كَاذِبا[10]

وقد عاصره شاعران آخران ممن تهجم على الفلاسفة وانتقد آرائهم، وهما يحيى التطيلي[11] وأبو الحسن بن جبير، يقول الأول متهجما على الفيلسوف ابن رشد وذلك حين ردَّ على أبي حامد الغزالي بكتابه «تهافت التهافت» : [طويل]

كَلاَمُ ابن رُشْدٍ لا يَبِينُ رَشَادُهُ ... هُوَ اللَّيْلُ يغْشِي النَّاظِرِينَ سَوَادُهُ
وَلاَ سِيَّمَا نَقْضُ التَّهافُتِ إنَّهُ ... تَضَمَّنَ بِرْساماً يَعِزُّ اعْتِقَادُهُ
أتَى فِيهِ بِالبُهْتِ الصَّرِيحِ مُغالِطاً ... فَمَا غَيَّرَ البَحْرُ الخِضَمَّ ثِمَادُهُ
وَحَاوَلَ إخْفاءَ الغَزَالَةِ بِالسُّهَا ... فَأَخْفَقَ مَسْعَاهُ وَرُدَّ اعْتِقَادُهُ

---

(6) انظر مخطوطة أعلام مالقة لابن عسكر وابن خمس، نسخة مرقونة على الآلة الكاتبة بمكتبة الأستاذ الصديق د. عبد الله الترغي، ص 67 (133).

(7) المصدر نفسه، ص 67.

(8) هو علي بن عصفور الاشبيلي صاحب «المقرب» في النحو وله شرح على الجمل (انظر النفح : 184/3).

(9) أعلام مالقة : 67.

(10) آثار الفازازي، دار قتيبة 1991، ص 155.

(11) هو أبو بكر يحي بن محمد بن أحمد التُّطيلي الهُذَلي شاعر ولغوي وإخباري بارع، شعره مدوّن وأكثره في الزهد والاقبال على الآخرة، توفي بغرناطة عام تسعة وعشرين وستمائة. (ترجمة في : الاحاطة : 415/4، وانظر النفح : 326/4).

دَلاَئِلُ تُعْطِيكَ النَّقِيضَيْنِ بالسَّوَى وَأَكْثَرُ مَا لاَيَسْتَحِيلُ عِنَادُهُ[12]

ولابن جبير مقطوعات في الموضوع ذاته هاجم فيها الفلاسفة وخصَّ من بينهم ابن رشد، منها قوله : [سريع]

قَدْ ظَهَرَتْ فِي عَصْرِنَا فِرْقَةٌ ظُهُورُهَا شُؤْمٌ عَلَى العَصْرِ
لاَ تَقْتَدِي في الدِّينِ إلاَّ بِمَا سَنَّ ابنُ سِينَا وَأَبُو نَصْرِ[13]

• وجود الظاهرة في القرن الثامن :

يرى بعض العلماء أن التقليد المذهبي والصوفي غدا سمة العصر في القرن الثامن الهجري بالأندلس[14]، وهو رأي له ما يؤيده في حياة المجتمع الغرناطي خلال هذا القرن، فقد بلغ ببعضهم الأمر إلى حد التحجر الفكري كما نراه في التفجع الذي عبر عنه أبو عبد الله المقري[15] بقوله : «وإنَّهَا لإِحْدَى الكِبَرْ دَوَاهِي التَّقْلِيدِ، فَالتَّقْلِيدُ مَذْمُومٌ، وَأَقْبَحُ مِنْهُ تَحَيُّزُ الأَقْطَارِ وَتَعَصُّبُ النّظّارِ»[16]. ويقول ابن عباد[17] : إن «التَّقلِيدَ قَدْ استَطَارَ شَرَرُهُ وَعَمَّ ضَرَرُهُ»[18]. ومثل هذا نجده في كتاب الاعتصام للشّاطبي الذي يأخذ على معاصريه اتِّباعيتهم واعتقادهم الكمال في علماء مذاهبهم وشيوخ طرقهم[19].

ولكن أكان ذلك سمة عامة للعصر ؟ ثم أليس نقد التقليد في حد ذاته دليلا على وجود دعوات التجديد والمخالفة والصراع الفكري ؟

---

(12) الاحاطة : 417/4.

(13) النفح : 385/5، والذيل والتكملة : 6.

(14) انظر أبحاث أندلسية للدكتور الوراكلي : 18، والمذاهب الفكرية في القرن الثامن للدكتور الكتاني (مجلة آداب تطوان 16/2 ــ 18).

(15) هو محمد بن محمد بن أحمد المقري المتوفى سنة 758، تتلمذ على يد عدد من أعلام غرناطة وألف بعض كتبه فيها (الاحاطة : 191/2، والقواعد : 53 ــ 78، والنفح : 203/5).

(16) القواعد لأبي عبد الله المقري، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة 82/1، والمعيار : 483/2.

(17) ابن عباد هو أحد المتصوفة الفقهاء وله رسائل صغرى وكبرى. (الكتيبة : 40، والنفح : 341/5).

(18) الرسالة الثالثة من رسائل ابن عباد، ط. دار الشرق، ص 44.

(19) الاعتصام : 347/2، 64/1.

إن المرجح ـــ في رأيي ـــ أن التقليد لم يكن سمة عامة في عصر عاش فيه ابن خلدون، وابن الخطيب، والشاطبي، وأبو البركات البلفيقي وابن جزى[20] في المغرب، وابن تيمية وابن قيم الجوزية وأضرابهما في المشرق، ولا كان الشاطبي والمقري وابن عباد يمثلون ظاهرة نادرة في نقد الفكر الديني الاتباعي الذي يركز على خطر التقليد وظاهرة الجمود، فهناك أمثلة لهذا النقد عند غيرهم من العلماء والشعراء، وإذا كان يهمنا في هذا الحيز أن نركز على الشعر الذي أسهم في الصراع الفكري وانتقد ظاهرة التحجر والجمود فإن الأمثلة على ذلك كثيرة، وقول ابن جزي التالي يعبر عن الصراع بين الحركة والجمود ؛ حركة الفكر وجمود التقليد :

[كامل]

إِنِّي بُلِيتُ بِمَعْشَرٍ قَدْ أَشْبَهُـوا ... صُمَّ الحِجَارَةِ فِي القَسَاوَةِ وَالْجَفَا
وَصَفُوا بإِخْوَانِ الصَّفَاءِ نُفُوسَهُمْ ... لاَشَكَّ أَنَّ القَوْمَ إِخْوَانَ الصَّفَا[21]

بل أذهب الى القول بأن غرناطة كانت إلى جانب هذا التقليد تعجُّ بالأفكار الخارجة عن مألوف العامة، ولكنها تنام على هدنة بين أصحاب هذه الأفكار، فما إن يبدو سبب للنزاع حتى يكشف الصّراع عن ساقه، ويتحامل كل طرف من أطرافه على الآخر، مظهرا من دخائله ما كان مستورا عن العامة.

وسبب هذه الهدنة ـــ فيما أرى ـــ هو الاعتراف الجماعي بانتصار واستقرار المذهب المالكي في الفقه، والسني في التصوف والاشعري في علم الكلام، وهو ما عبر عنه الدكتور الكتاني بالجهاد في سبيل الابقاء على الوحدة الاسلامية من الناحية الفكرية والدينية[22]، إذ يلقى أي خروج عن هذا الاستقرار نفورَ العامة ونقدَ الخاصة من العلماء، ولعل ذلك ما عناه أبو البركات في قوله :

يَـا مِحْنَـةَ النَّـفْسِ بِمَأْلُوفِهَـا ... مِنْ أَجْلِهَا كانَ هَـذَا الصِّرَاعْ[23]

---

(20) كل هؤلاء الأعلام أغنياء عن التعريف، وقد قيل في الأخير منهم إنه «آخر من بلغ رتبة المجتهدين بالأندلس» (فهرسة عبد الواحد ابن ادريس المنجرة، مخطوط ضمن مجموع بالخزانة الحسنية، بالرباط، رقم : 11463/ز) ورقة : 98/أ.

(21) نثير فرائد الجمان : 295، والصفا في البيت الثاني : هو الحجر العريض الأملس.

(22) مجلة كلية آداب تطوان : 15/2.

(23) الكتيبة : 134.

وقد كان الخروج وكان انتقاده، وهو موضوع الصِّراع في هذا الفصل، ولكن ليس ذلك من خصائص القرن الثامن وحده، فقد شهدت الأندلس خلال القرون السابقة ـــ كما تقدم ـــ ضروبا من الصراع، كان أقربها ما جرى بين الفلاسفة وعلماء السنة في أواخر القرن السادس وفي أثناء القرن السابع، حيث أُلفت الكتب والأشعار في الرأي ونقيضه[24].

أما القرن الثامن الهجري فقد كان امتدادا خافتا لما سبقه من القرون، حيث كانت الفلسفة على قلتها موجودة لدى «تَفاريقَ مِنَ النَّاسِ، وَتَحْتَ رُقْبَةٍ مِنْ عُلَمَاءِ السُّنَّةِ»[25]، ونشطت الصوفية السنية والمبتدعة، ولم تسلم هذه الأخيرة من رقبة العلماء المذكورين ـــ كما سنرى ـــ، ووجدت، إلى جانب ذلك، صراعات بين أصحاب الأديان المختلفة (أي الاسلام واليهودية والنصرانية) وإن كان الصراع الفكري أظهر بين اليهود والمسلمين، أما النصارى فقد مالوا إلى الصراع العسكري لتقويض دولة الاسلام بالاندلس، ولكنهم لم يهملوا الجانب الفكري، كما سنرى.

وقام، الى جانب ذلك، صراع بين أصحاب التخصص الواحد أو التخصصات المختلفة كالنحاة والفقهاء[26]، ولكن إطلاق الصراع على هذه الخلافات العلمية والشخصية فيه شيء من التجاوز، نعم قد يصل أحيانا إلى التعصب والتناوش الذي يحدث بين المتعاصرين عادة، ولكنه لا يكتسي خلفيات عَقَدِيَّةٍ ومذهبية عميقة، ومع ذلك فهو يمثل حركة فكرية انعكست آثارها على الثقافة والشعر، واستمدت مشروعية وجودها في فصل الصراع من هذه الناحية.

فالدراسات الفلسفية التي شهدت عناية بعض الأعلام كيحيى ابن هذيل[27]، وابن الخطيب[28]، وعبد الرحمن بن خلدون[29]، وغيرهم، نجدها تشهد في مقابل

(24) انظر الاحاطة : 141/2، وآثار الفازازي : 155.

(25) ابن خلدون، المقدمة : 1125/3.

(26) وهو صراع قديم له أمثلة من شعر ابن خفاجة والتطيلي الأعمى وغيرهما.

(27) له شرح لكراسة الفخر الرازي، وقد وصفه ابن الخطيب بأنه كان آخر حَمَلَة الفنون العقلية بالأندلس. (الاحاطة : 390/4).

(28) للأستاذ عبد العزيز بن عبد الله كتاب في «الفلسفة والاخلاق عند ابن الخطيب»، تطوان 1953.

(29) في مقدمته عروض وردود على الآراء الفلسفية تدل على اطلاعه على التراث الفلسفي وتعمق في درسه.

ذلك من تولى الرد على آراء الفلاسفة كأبي بكر محمد بن منظور القيسي الذي ألف كتابا سماه «السُّحُب الوَاكِفَة في الرَّدِّ عَلَى مَا تَضَمَّنَهُ المَضْنُونُ بِهِ عَلَى غَيْرِ أَهْلِهِ مِنْ اعْتِقَادِ الفَلاَسِفَةِ»[30]. وقد يتحول الردُّ إلى سلوك فتُحرق المؤلفات ويُحاكم أصحابها، ولنا في هذا القرن مثال من لسان الدين ابن الخطيب الذي أعلن عن شخصيته السنية المتصوفة، ولكنه لم ينكر نظره في كتب الأوائل نظرة الدارس المتعمق، وقد جلب من آرائهم في بعض كتبه ما يدل على إلمام بالفكر الفلسفي حتى عصره تاريخاً وفكراً، بل لم يُخْفِ تفهُّمه لكثير من آراء الفلاسفة، وهو ما حاول أعداؤه أن يقنعوا به فقهاء ومدرسي غرناطة حتى يقفوا على إحراق كتبه. وقد أشار النُّباهي إلى حكم من وُجِدَ بخطه شيء من المذاهب الفلسفية المخالفة للشريعة، فبيَّن الحكم وساق عليه مثالا ثم قال : «وَجَرَى مِثْلُ ذَلِكَ أَيْضا بِحَضْرَةِ غَرْنَاطَةَ مُنْتَصَف عَام ثَلاَثةٍ وَسَبْعَينَ وَسَبْعَمِائَةٍ، في كُتُبٍ أُلْفِيَتْ بِهَا مِنْ تَوَالِيفِ مَحَمَّد بن الخطيب، فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى العَقَائِدِ والأَخْلاَقِ، فَأُحْرِقَتْ بِمَحْضَرِ الفُقَهَاءِ والْمُدَرِّسينَ مِن العُلَمَاءِ، وَأَمَاثِيل الفُقَهَاءِ، لِمَا تَضَمَّنَتْهُ الكُتُب المَذكورَةُ مِنَ الْمَقالاَتِ الَّتي أَوْجَبَتْ ذَلِكَ عِنْدَهُمْ وَحَقَّقَتْهُ لَدَيْهِمْ»[31].

حقا إن أسبابا سياسية كانت وراء مقتل ابن الخطيب وإحراق كتبه في غرناطة بالدرجة الأولى، ولكن اعتماد أعدائه على الطعن في فكره وفي تآليفه لا يَعْدم الأدلة على ثبوت شبهةٍ كان يضيق بها أُفُق هذا المجتمع الرافض في معظمه لجانب الالهيات من الفكر الفلسفي، ومن ذلك قوله في حق الفلاسفة : «وَكُلُّهُمْ فَاضِلٌ مُوَلٍّ وَجْهَهُ شَطْرَ الإِلاهِ، مُتَزَلِّفٌ إلى رَبٍّ، مُرْتَاضٌ عَاشِقٌ بَيْنَ مَوَحِّدٍ وَمُتَوَسِّطٍ»[32]. ومنه أن وضعهم ضمن المحبين إلى جانب الصوفية والفقهاء والمتكلمين، بل إنه يقدمهم عليهم في الذكر[33]، ويُبدي في كتبه من النقد لأخبار الصوفية ما يدل على تحفظه حيالها، ويزاوج في ذلك بين استخدام البرهان النقلي والعقلي على تلك الأخبار.

(30) الاحاطة : 171/2.

(31) المرقبة العليا : 202.

(32) التعريف بالحب الشريف : 536.

(33) نفسه : 573.

ففي ترجمة أبي عبد الله الساحلي أنموذجان من هذا النقد، حيث قال تعليقا على زعم بعضهم أن الساحلي سأل أن يكفَّ، الله بصره خوفا من الفتنة : «وَفي هَذا الخَبَر نَظَرٌ لِمَكَانِ المُعَارَضَةِ فِي أَمْرِهِ ـ ﷺ ـ بِسُؤَالِ العَافِيَةِ، والامْتَاعِ بالأَسْمَاعِ والأَبْصَارِ»[34]. وهو في مثل هذا النقد النقلي يلتقي مع الشاطبي وأمثاله من الفقهاء، لكن شخصيته الفلسفية تبدو في نقده العقلي، ومن ذلك قوله تعقيبا على قول الساحلي نفسه إنه يرى الرسول (ﷺ) معاينةً : «قُلْتُ : وَهَذَا أَمْرٌ غَريبٌ، وَلاَ يَصِحُّ إلاَّ رُؤيَةُ القَلْبِ، وَلَكِنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ حَتَّى تَخَيَّلَ في الحِسِّ الصُّورَةَ الكَرِيمَةَ، إذْ وُجُودُ جَوْهَرٍ واحِدٍ في مَحَلَّيْنِ اثْنَيْنِ مُحَالٌ»[35].

لقد كان ابن الخطيب وشيخه يحيى بن هذيل على صلة وثيقة بعلوم الفلسفة، وهو ما انعكس على طريقتهما في تفسير الظواهر ونقدها، واعتمادهما على العقل في ذلك النقد والتفسير، ولذلك نالهما من التشهير والنَّقْدِ ما نجد مثالا عنه في رسالة النُّباهي إلى ابن الخطيب، يقول النُّبَاهِي : «فإنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِنَ الافْصَاحِ بالطَّعْنِ في الشَّرِيعَةِ، وَرَمْيِ عُلَمَائِهَا بِالْمَنْقَصَةِ، عَلَى عَادَتِكُمْ وَعَادَةِ المُسْتَخِفِّ ابْنُ هُذَيْلٍ شَيْخِكُمْ، مُنْكِرِ عِلْمِ الجُزْئِيَّاتِ، القائِلِ بِعَدَمِ قُدْرَةِ الرَّبِّ عَلَى جَميعِ الْمُمْكِنَاتِ»[36]. وإذا كانت الأسباب السياسية وراء توجيه النقد إلى ابن الخطيب دون غيرها، فَلِمَ يُوَجَّه ذلك إلى ابن هذيل، وهو الذي توفي قبل هذه الرسالة بوقت ليس بالقصير ؟[37].

ومع ذلك فقد فنَّد لسان الدين بن الخطيب وعبد الرحمن بن خلدون نفساهما بعض آراء الفلاسفة في كتابيهما : «روضة التعريف» و«المقدمة»، حيث ردا ابن الخطيب على بعض آرائهم في مواضيع مختلفة من كتبه[38]، وكذلك فعل ابن

(34) الاحاطة : 240/3.

(35) الاحاطة : 241/3. وقد غاب عن ذهن ابن الخطيب أن حصول الصورة لا يقتضي وجود الجوهر، ولو عاش عصرنا هذا ورأى التلفاز والهاتف المرئي لكان له قول آخر.

(36) الازهار : 219/1.

(37) توفي ابن هذيل سنة 753 هـ، وكتبت الرسالة بعد ذلك بعشرين سنة.

(38) انظر روضة التعريف : 280، ووصية ابن الخطيب الى أولاده وفيها يقول : «وإياكم والعلوم القديمة... فأكثرها لا يفيد إلا تشكيكا ورأيا ركيكا ولا يثمر في العاجلة إلا اقتحام العيون=

خلدون الذي عقد فصلا في مقدمته لعرض أهم تلك الآراء، وبرهن على نقض ما يتعلق منها بالالهيات مركزا على وهمهم في القول بالاكتفاء بالعقل سبيلا إلى إدراك الوجود[39].

وفي مضمار نقد الفكر الصوفي تُمثِّل شخصية أبي اسحاق الشاطبي أهم أنموذج لفاعليات الصراع في القرن الثامن الهجري ففي كتابه «الاعتصام» ردٌ قوي على أصحاب البدع في الدين، وفيهم المبتدعة من الصوفيين، وفي الكتاب ذكرٌ للبدع ولِشُبَهِ أولئك المبتدعة واستدلالهم، وإيرادٌ لأحكام هذه البدع ومراتبها وسبب انفصال أصحابها عن جماعة المسلمين.

وهذا العَالِمُ جدير بالتنويه في فصل الصراع، لأنه كان قويا أمام تيار التقليد المذهبي والصوفي المبتدع، وتحمَّل في سبيل موقفه المحن والغربة التي أشار إليها في كتابه الاعتصام، كقوله : «لَمَّا وَقَعَ عَلَيَّ مِن الإنْكَارِ مَا وَقَع، مَعَ مَا هَدَى الله إلَيْهِ، والحَمْدُ لِلَّهِ، لَمْ أَزَلْ أَتَتَبَّعُ البِدَعَ.. لَعَلِّي أَجْتَنِبُهَا فِيمَا اسْتَطَعْتُ[40]» وهو رأي علمي ملتزم يكلف صاحبه نفسه قبل غيره الامساك عن البدع، وقال في موضع آخر : «قَامَتْ عَلَيَّ القِيَامَةُ وَتَوَاتَرَتْ عَلَيَّ المَلاَمَةُ، وَفَوَّقَ إلَيَّ العِتَابُ سِهَامَهُ، وَنُسِبْتُ إلَى البِدْعَةِ والضَّلاَلَةِ، وَأُنْزِلْتُ مَنْزِلَةَ أَهْلِ الغَبَاوَةِ والْجَهالَة»[41]. ومن أمثلة تصدِّيه لفقراء الصوفية تلك الفتوى التي سُئل فيها عن طائفة منهم يجتمعون في بعض الليالي ويأخذون في الذكر ثم الغناء والضرب بالأكف والشّطح...الخ[42]. فقد أنكر ذلك وقال ببدعته، وكان ردُّ أولئك الفقراء ومن

= وتظريف الظنون وتطويق الاحتقار وسمة الصغار، وخمول الاقدار، والخسف بعد الابدار، وجادة الشريعة أعرق في الاعتدال، وأوفق من قطع العمر في الجدال، هذا ابن رشد قاضي المصر وفقيهه... عادت عليه بالسخطة الشنيعة». (النفح : 400/7) ولكنه استثنى من ذلك الرياضيات والطب والفلاحة (م. ن 401).

(39) انظر المقدمة : 1209 — 1213.

(40) الاعتصام للشاطبي : 13/1، ط. 1، المكتبة التجارية.

(41) المصدر نفسه : 11/1.

(42) الحديقة المنقلة النضرة في الفتاوي الصادرة عن علماء الحضرة نقلا عن الشاطبي في الافادات والانشادات : 176.

يلوذُ بهم معاداته ونسبته «إِلَى مُعَادَاةِ أَوْلِيَاءِ اللهِ»، وقد أوضح خلفيات هذه العداوة فقال : «وَسَبَبُ ذَلِكَ أَنِّي عَادَيْتُ بَعْضَ الفُقَرَاءِ المُبْتَدِعينَ المُخَالِفِينَ لِلسُّنَّةِ المُنْتَصِبِينَ ــ بِزَعْمِهِمْ ــ لِهِدَايَةِ الخَلْقِ وَتَكَلَّمْتُ لِلْجُمْهُورِ عَلَى جُمْلَةٍ مِنْ أَحْوَالِ هَؤلاَءِ الَّذِينَ نَسَبُوا أَنْفُسَهُمْ إلى الصُّوفِيَّةِ وَلَمْ يَتَشَبَّهُوا[43]». فكان ما تطوَّر إليه الصراع من اتهامه بالرفض والتخلي عن طاعة السلاطين، وما عانى منه من الغربة والمحن[44] : [بسيط]

بُلِيتُ يَا قَوْمِ وَالْبَلْوَى مُنَوَّعَـةٌ بِمَنْ أُدَارِيهِ حَتَّى كَادَ يُرْدِينِـي

دَفْعُ الْمَضَرَّةِ لاَ جَلْبٌ لِمَصْلَحَةٍ فَحَسْبِيَ اللهُ في عَقْلِي وَفي دِينِي[45]

ولكنه مع ذلك لم يتوانَ عن الفتوى بمحاربة المبتدعة لدرجة أفتى فيها بكفر وقتل بعضهم من غير استتابة لخروجه عن الشريعة[46]. وكان البلفيقي وأثير الدين بن حيان ممن يرون رأيه في عدم الثقة بهؤلاء الذين يدَّعون الصلاح ويخطئون سبيله[47].

وكان العامة يوجهون الأسئلة إلى الفقهاء عن الحكم في سلوك هؤلاء الفقراء، ولكن هذه الأسئلة تتأكد عندما يتولَّون مهمة دينية عامة كالإمامة والخطابة، وتحتل الإجابة عن مثل هذه الأسئلة مواضع مختلفة من كتاب المعيار للونشريسي، يعود أهمها إلى فتاوى صادرة عن علماء القرن الثامن الهجري[48].

وقد حاول الصوفي الفقيه ابن عباد الرندي أن يكون في موضع الاعتدال بين الفقهاء الرافضين للبدع الصوفية وأولئك المبتدعة، فهو ينتقد التقليد ومن يمثله ولذلك يخص بالنقد الفقيه «الغَبِيَّ الَّذِي إِذَا قَرَعَ سَمْعُهُ شَيْءٌ مِنْ عُلُومِ التَّحْقِيقِ

---

(43) الاعتصام : 12/1.

(44) الاعتصام : 7/1 ــ 9، وفتاوى الشاطبي : 189، 193، 197.

(45) نيل الابتهاج : 49.

(46) المعيار للونشريسي : 511/2، 513.

(47) سيأتي رأي البلّفيقي، أما أبو حيان فانظر في شأنه النفح : 542/2.

(48) انظر المعيار : 133/1 و 35/11 و 37 و 105. وانظر أبحاث أندلسية للدكتور الوراكَلي : 15.

يَلْوِي خَدَّهُ ويُقَطِّبُ وَجْهَهُ قائِلاً : لَوْلاَ كَانَ هَذَا حَقّاً لَنَصَّ عَلَيْهِ فُلاَنٌ وَلَتَدَاوَلَتْهُ الأَزْمَانُ»[50] كما ينتقد المتصوِّف الجاهل الذي «إِذَا ذُكِرَتْ عِنْدَهُ مَسْأَلَةٌ مِنْ مَسَائِلِ الأَحْكَامِ وَمَعَالِمِ الحَلاَلِ وَالْحَرَامِ يَتَنَكَّرُ لِجَلِيسِهِ وَيَغْتَرُّ بِتَزْوِيرِهِ وَتَلْبِيسِهِ، وَيَقولُ لِشِدَّةِ جَهَالَتِهِ، هَذِهِ ظَوَاهِرُ وَرُسُومٌ وَمُخَاطَبَاتٌ لِلْعُمُومِ»[51].

والذي يبدو لي أن ابن عباد مائلٌ للصوفية ضد أولئك الفقهاء، وما ذكره من نقده لهذا المتصوف لا يخالفه فيه معظم المتصوفة، لأن حالةَ المُنْتَقَدِ في مثاله لا تنحسب إلا على فئة من الغلاة المرفوضين وليس الجهال كما يصف الرندي أنموذجهم ؛ أما حجة الفقيه الذي ينعته الرُّندي بالغباء فهي قد صدرت عن كثير من العلماء، فما لانصَّ فيه من الشرع و لم تتداوله الأزمان من أمور الشريعة يعد بدعة في نظر الشَّاطبي ومن يمثلهم من الفقهاء، ومثل هؤلاء لا يُوصفون بالغباوة وإلا من متحامل، وبذلك يظهر ابن عباد طرفا آخر من أطراف الصراع، ولهذا فمن المرجح أن يكون معنيّاً بقول الشاطبي : «وَأُنْزِلْتُ مَنْزِلَةَ أَهْلِ الْغَبَاوَةِ وَالْجَهَالَةِ»[52].

وهناك صراع آخر بين أهل الديانات والمذاهب[53]، سبقت الاشارة إلى بعض عناصره، ومن دلائل وجوده تلك الآثار التاريخية والعلمية التي عبرت عنه، وقد سبق الحديث عن الجانب الحربي للصِّراع، أما الجانب الفكري فمن أمثلته كتاب بعنوان «قَمْعُ اليَهُود عَنْ تَعَدِّي الحُدُود»، قال ابن الخطيب إن صاحبه محمد

---

(49) انظر ترجمته في الكتيبة : 40، والنفح : 341/5 و 472، ونيل الابتهاج : 472، وجذوة الاقتباس : 315/1، وأنس الفقير : 19، وشجرة النور الزكية : 238، وهو صاحب الرسائل الكبرى، ط. فاس 1320 هـ والصغرى، ط. بيروت 1957 م.

(50) الرسالة الثانية : 44.

(51) المصدر نفسه : 44.

(52) الاعتصام : 11/1.

(53) يتبادر إلى الذهن ما كان في تاريخ الأندلس الماضي من صور لهذا الصراع، ومنه أمثلة في الجانب الفكري ردُّ الباجي على بعض الرهبان. (انظر مجلة الأندلس) ورد ابن حزم على ابن النغرلة (الذخيرة : 766/1)، ورد ابن سبعين على أسئلة الامبراطور فردريك الثاني ملك النورمانديين (الكلام على المسائل الصقلية، نشر شرف الدين بلتاقيا، بيروت 1941).

بن علي الشقوري «أُحْسَنَ فيهِ مَا شَاءَ»(54).

واليهود غير مطالبين بالحدود الشرعية الاسلامية، فليست المرادة في العنوان، وإنما المراد ــ على ما يبدو ــ هو حدود اللياقة والأدب فيما يصدر عنهم تجاه المسلمين وربما كان المقصود هو تلك الحدود التي وضعها الفقهاء لأهل الذمة.

وغير بعيد من هذه الفترة كان عالم أندلسي يدعى محمد الأنصاري(55) ينتقل بين مجالس المناظرات في المدن الاسبانية، يحاور القسس والرهبان والوعاظ النصارى ثم يجمع مناظراته في باب من مؤلَّفِهِ «رِسَالَةُ السَّائِلِ والمُجِيب وَرَوْضَةُ نُزْهَةِ الأدِيب»(56). وقد أشار الأنصاري في مستهل ذلك الباب إلى دواعي تأليفه، وظروف المناظرات، وتلبيس النصارى ومكابرتهم وخلطهم المعقول بالمنقول واعتمادهم على بيان نصوصهم المحرفة التي ركز على دحضها(57).

وفي المقابل كان للنصارى واليهود محاولاتهم في هذا الصراع، فقد أُلف قبيل القرن الثامن كتاب بعنوان «خِنْجَرُ الإيمان ضدّ المُسْلِمِين واليَهُود» للراهب الاسباني ديموندو مارتين(58)، وشهد القرن التاسع الهجري ترجمة للقرآن، ورسالة في الرد عليه لخوان دي شقوبية(59)، وهو ما يؤكد أن القرن الثامن كان محفوفا

---

(54) الاحاطة : 179/3.

(55) لم أعثر على ترجمته، غير أن رسالته مقدمة إلى الحاجب أبي زكرياء يحي بن زيان، قال الأستاذ المنوني : «والظاهر أنه يقصد به أبا زكرياء يحي بن عمر بن زيان.. وقد كانت وفاة هذا الوزير عام 852» (ورقات عن الحضارة المغربية : 230).

(56) من هذه الرسالة نسختان مخطوطتان بالخزانة العامة، أولاهما ضمن مجموع رقم : 178/ج، ص 227 ــ 321 والأخرى رقم : 1138/د. وينقص هذه الأخيرة ما يتعلق بتلك المناظرات. وأشار الأستاذ المنوني إلى نسخة خاصة في (ورقات عن الحضارة المغربية : 222).

(57) على أن ظاهرة الصراع الفكري بين أهل الديانات شملت نواحي أخرى من الغرب الاسلامي، ومن آثارها الباقية من نتاج القرن الثامن مخطوطة «السيف الممدود في الردّ على أخبار اليهود» لعبد الحق الاسلامي السبتي (خ. ع، مجموع رقم : 3395/د، ص 360 ــ 381) وكان فراغه من تأليفها سنة ست وتسعين وسبعمائة هـ.

(58) ألف سنة 1278 م (انظر الدراسات العربية في اسبانيا، ترجمة الدكتور الطاهر مكي (مجلة الثقافة العربية، طرابلس، ليبيا نوفمبر 1974، ص 38).

(59) المصدر نفسه : ص 38).

بمظاهر هذا الصراع قبله وبعده وأثناءه، وسينعكس ذلك على الشعر وهو المقصود من هذه الدراسة.

ومن الآثار الدَّالة على الصراع بين أهل العقائد والنزعات المختلفة ما أَلَّفه لسان الدين بن الخطيب في «الرَّدِّ على أصل الإِبَاحَةِ»[60]، ويعد كتابه المشهور «رَوْضَةُ التَّعْرِيفِ بالحُبِّ الشَّرِيفِ»[61] أحد المصادر التي تناولت عرضا على بعض الآراء والمذاهب الفكرية المعروفة في ذلك العصر، كآراء الفلاسفة والملاحدة والشوذية[62] وأهل الاباحة[63] وغيرهم.

ويتصل بالتشيع للمذاهب والعقائد المختلفة ما يمكن أن نسميه بالانتصار للمذهب الفقهي، وهذا قليل في الأندلس لأن المذهب المالكي هو السائد بينهم، فإذا ارتحل الأندلسي إلى المشرق وجد مذاهب أخرى وأتباعا لها لا يتفقون مع مذهبه، ومن هنا كان هذا النوع من الصراع خارج الأندلس، وأهم أثر ينتصر لمذهب الامام مالك ألفه ابن الراعي[64] المولود في أواخر القرن الثامن (782 هجرية) وعنوانه «انْتِصَارُ الفَقِيرِ السَّالِك لِمَذْهَبِ الإِمَامِ مَالك»[65].

ونشير أخيراً إلى الخلافات بين المتخصصين من العلماء في مختلف الفروع، وقد حدث بينهم ما يقع بين المتعاصرين عادة من التحاسد والمناظرات والتعصب، ونذكر في هذا الصدد أن محمد بن عبد الرحمن بن الفخار[66] ألف كتابا في الرد

---

(60) الاحاطة : 460/4، والنفح : 100/7.

(61) حققه الدكتور محمد الكتاني، ونشر في طبعته الأولى، ببيروت سنة 1970.

(62) الشوذية نسبة الى أبي عبد الله الشوذي (ق. 7) وأتباعه القائلين بالوحدة المطلقة (انظر روضة التعريف : 604/2).

(63) انظر روضة التعريف : 222/1.

(64) هو محمد بن محمد بن محمد بن اسماعيل الغرناطي المعروف بابن الراعي، فقيه نحوي أخذ العلم ببلده ثم ارتحل الى القاهرة. (ترجمته في الضوء اللامع : 302/9، ودرة الحجال : 290/2، وبغية الوعاة : 100، ونيل الابتهاج : 530.

(65) انظر النفح : 695/2 وقد طبع الكتاب بدار الغرب الاسلامي.

(66) هو أبو بكر بن الفخار الجذامي (ت 723 هـ) درس الفقه والعربية في مدن مختلفة منها سبتة وشريش (ترجمته في الاحاطة : 91/3 — 95).

على بعضهم عنوانه : «الْفَيْصَلُ الْمُنْتَضَى المَهْزُوز فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ صِيامَ النَّيْرُوز»[67].

وقد وقع بين ابن صفوان وأبي البركات البلّفيقي خلاف أدى إلى أن يؤلف الأول رسالة في الرد على الثاني، فانتصر لأبي البركات بعض طلبته بكتاب سمَّاهُ «شُواظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٍ يُرْسَلُ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْرِفْ قَدْرَهُ وَقَدْرَ غَيْرِهِ مِنَ النَّاسِ»، قال المقري : «وَهُوَ قَدْرُ رِسَالَةِ الشَّيْخِ أَوْ أَطْوَلُ، وَأُلْفِيَ عَلَى ظَهْرِهِ بِخَطِّ الشَّيْخِ أَبِي البَرَكَاتِ مَا صُورَتُهُ :

قَدْ شَبِعَ الكَلْبُ كَمَا يَنْبَغِي مِنْ حَجَرٍ صَلْدٍ وَمِنْ مَقْرَعِ
فَإِنْ يَعُدْ مِنْ بَعْدِ ذَا لِلَّذِي قَدْ كَانَ مِنْهُ فَهْوَ مِمَّنْ نُعِي[68]

وحدث مثل ذلك بين أبي جعفر بن الطباع[69] وابن الزبير[70] أستاذ أبي حيان الغرناطي، فألف أبو حيان كتابا في الانتصار لأستاذه سمَّاه «الالْمَاع في إفسادِ إجَازَةِ ابْنِ الطَّبَاع»[71]، وقد رفع أبو جعفر «أَمْرَهُ إِلَى السُّلْطَانِ فامْتَعَضَ مِنْهُ وَنَفَّذَ الأَمْرَ بِتَنْكِيلِهِ»[72] فكان ذلك من أسباب هجرته إلى المشرق[73]، ولعله كان وراء قوله : [بسيط]

مَا لِلْيَرَاعَةِ لاَ رِيعَتْ بِحَادِثَةٍ اسْتُعْجِمَتْ وَلِحِبْرِي الآن قَدْ حُبِسَا[74]
فَصَفْحَةُ الطِّرْسِ مِنْ دُرِّي مُعَطَّلَةٌ وَرَسْمُ جُودِي إِذْ أَقْلَلْتُ قَدْ درَسَا

---

(67) الاحاطة : 94/3.

(68) النفح : 478/5.

(69) هو أبو جعفر أحمد بن الطباع الغرناطي خطيب حافظ تصدر لتدريس القراءات. (النفح : 540/2).

(70) هو أحمد بن ابراهيم بن الزبير التقفي صاحب صلة الصلة.

(71) الاحاطة : 46/3، والنفح : 583/2.

(72) الاحاطة : 46/3 ــ 47.

(73) الاحاطة : 47/3.

(74) الديوان، مخطوطة وزان ص 79، وفي الديوان المطبوع، ص 237 : «جمسا بدل حبسا، والجمس : الجمود».

وَقَدْ ذَوَتْ زَهَرَاتُ الشِّعْرِ وَا أَسَفا   لَمَّا غَدَا مَاءُ فِكْرِي غَائِراً يَبِسَا
كَأَنَّنِي لَمْ أُعَمِّرُ مُنْتَـدَى أَدَبٍ   وَلَمْ أُجِلْ لِلصِّبَا فِي حَلْبَةٍ فَرَسَا
سَدَدْتُ بَابَ القِرَا عَنْ كُلِّ مُلْتَمِسٍ   إنْ كُنْتُ أَسْكُنُ بَعْدَ العَامِ أَنْدَلُسَا

وفي البيت الأخير إشارة إلى عزمه على الرحيل عن الأندلس تؤكد ارتباط النص بتنكيل السلطان، كما أن الاشارة التالية تزيد ذلك توضيحا : [بسيط]

وَرُبَّ ذِي حَنَقٍ تَغْلِي مَرَاجِلُـهُ   نَاراً فَيُشْعِلُ مِنْ فِيهِ لَنَا قَبَسا
رَأَى سُمُوِّي وَمَا أُوتِيتُ مِنْ شَرَفٍ   فَرَامَ هَتْكَ حِمًى مَازَالَ مُحْتَرسَا

وجرت بين الشاطبي وبعض معاصريه من العلماء مناظرات ومعارضات علمية يمكن أن يدخل بعضها في حيز الخلاف، وقد أثبتَ لهم صحة ما ذهب إليه، وإذا كان مثل هذا الخلاف لا يرقى إلى مستوى الصراع، فإن له دلالاته على الحركة الفكرية وطبيعتها الحادة في المدافعة وحب الانتصار، يقول أحمد بابا : «وَجَرَى لَهُ مَعَهُمْ أَبْحَاثٌ وَمُرَاجَعَاتٌ أَجْلَتْ عَنْ ظُهُورِهِ فِيهَا وَقُوةِ عَارِضَتِهِ وَإِمَامَتِهِ»[75]. وقد كان من هؤلاء أبو الحسن النُّباهي الذي ألف بحثا «في مَسْأَلَةِ الدُّعَاءِ بَعْدَ الصَّلاَةِ رَامَ فِيهَا الرَّدَّ على الشَّيخ الإمام أَبِي الحَسَن الشَّاطبي»[76]. ومنهم أبو سعيد بن لب[77] الذي تصدى له أبو يحيى محمد بن عاصم[78] مناصراً لشيخه الشاطبي، فألف كتابا في الرد عليه، قال في «النيل» إنه جزء كبير[79].

المبحث الثاني : انعكاس الصراع على الشعر

أما وقد ثبت وجود ظاهرة الصراع الفكري بما لا يدع مجالا للشك فإن

---

(75) نيل الابتهاج : 49. وقال في موضع آخر : «وقع له في ذلك أمور مع جماعة من شيوخه وغيرهم» : 48.
(76) أزهار الرياض : 7/2.
(77) انظر عن هذه المناظرات : الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي، ط. 1، 248/2.
(78) توفي محمد بن عاصم 813 هـ، وترجمته في نيل الابتهاج : 483.
(79) نيل الابتهاج : 434.

انعكاسها على الشعر ثابت أيضا على الرغم من أن الشعر ليس من مظان القضايا الفكرية. ولا يراه أصحابها صالحا للاحتجاج العقلي، من ذلك أن أبا اسحاق الشاطبي علق على من احتج ببيت شعري في قضية فقهية بقوله : «إِنَّ الحِكَايَةَ شِعْرِيةٌ لاَفِقْهِيَّةٌ، والاحتجَاجُ بِهَا إِلَى اللَّعِبِ أَقْرَبُ مِنْهُ إِلَى الجِدّ»[80] ولكن الذي نرمي إليه من هذا المبحث هو تسجيل ظاهرة انعكاس الصراع الفكري على الشعر لا درس المسائل الفكرية في النصوص الشعرية. ومع ذلك فإن الشعر لا يعدم وجود بعض المشاركة في الفكر ذاته، ولا تقل قوة الحجة في بعض نصوصه عن النثر، وقد أشار الشاطبي نفسه إلى صلة بعض القطع بالأدلة القرآنية المحكمة حول أحد الموضوعات[81].

وفي كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» لابن الخطيب حديث عن أهم الاتجاهات الفكرية المعروفة حتى القرن الثامن الهجري كالفلسفة، والتصوف بأنواعه[82]، وقد وجد الكاتب في رابطة الحب خيطا يؤلف بينها فعبر عن ذلك شعرا[83]، ففي الشعر عبر عن ذلك بقوله : [كامل]

الحُبُّ حَرَّكَهُمْ لِكُلِّ جِدَالِ   والحُبُّ أَقْحَمَهُمْ عَلَى الأَهْوَالِ
والحُبُّ قَاطَعَ بَيْنَهُمْ وَأَضَلَّهُمْ   عَنْ نَيْلِ مَا رَامُوهُ كُلَّ ضَلاَلِ
والحُبُّ أَنْشَأَ بَيْنَهُمْ عَصَبِيَّةً   بالْقِيلِ أَضْرَمَ نَارَهَا وَالْقَالِ[84]

هذه العصبية هي وقود الصّراع بين تلك الاتجاهات التي يرى ابن الخطيب أن اختلافها عائد إلى مشيئة الله والحظوظ التي قسمها بين البشر :

سُبْحَانَ مَنْ قَسَمَ الحُظُو   ظَ فَلاَ عِتَابَ وَلاَ مَلاَمَهْ
أَعْمَى وَأَعْمَشُ ثُمَّ ذُو بَـ   ـصَرٍ وَزَرْقَاءُ اليَمَامَهْ
لَوْلاَ اسْتِقَامَةُ مَنْ هَدَا   هُ لَمَا تَبَيَّنَّا العَلاَمَهْ

---

(80) مقدمة الافادات والانشادات : 44.

(81) نفس المصدر : 172 — 175.

(82) روضة التعريف : 630/2 — 631.

(83) المصدر نفسه : 630/2.

(84) المصدر نفسه : 549/2.

وَمُجَاوِرِ الغَـرِرِ المُخِيـــ ـفِ قَدِ اسْتَحَقَّ بِهِ السَّلاَمَةْ[85]

وإذا كانت الحظوظ مختلفة فالمناهج متتابعة أيضا بين «خَابِطٍ خَبْطَ عَشْوَاء، وَهَاوٍ في مَسْقِطِ أَهْواء..»[86]، إلى آخر هذه السبل والغايات التي شهدت أصناف المحبين على اختلاف طرقهم وبراهينهم. وقد أراد ابن الخطيب أن يعبر عن هذا التباين بالشعر بعد أن أودعه النثر فقال : [كامل]

نَهَضُوا وَقَدْ جَنَّ الدُّجَى وَتَحَالَفَتْ سُبُلُ الرَّدَى فَمُسَدِّدُونَ وَضُلَّـلُ

سَلْنِي عَنِ المُنْبَتِّ حِينَ تَقَطَّعَتْ أَسْبَابُهُـمْ تِيهاً وَلاَ مَـنْ يَسْأَلُ

قَوْمٌ سَطَتْ بِهِمُ السِّبَاعُ وَفِرْقَةٌ عَطِشُوا، وَأَيْنَ مِنَ الظِّمَاءِ المَنْهَلُ ؟

لَفَحَ الهَجِيرُ وُجُوهَهُـمْ بِسَعِيـرِهِ فَتَهافَتُـوا بِبلالَـةٍ وَتَعَلَّلُـوا

وَجَمَاعَـةٌ رَكِبُـوا المَفَـازَةَ رُبَّمَـا عَثَرُوا عَلَى أَثَرٍ فَشَطَّ الْمَنْـزِلُ

وَرَكَائِبُ جَعَلُوا الدَّلِيلَ أَمَامَهُـمْ وَسَرَوْا فَفازُوا بالَّذِي قَدْ أَمَّلُوا

يَـا رَحْمَـةً لِلْعَاشِقِيـنَ تَقَحَّمُـوا خطَر السُّرَى وَعَلَى الشَّدَائِدِ عَوَّلُوا[87]

وستجري دراسة صور الصراع الفكري بين هذه الاتجاهات الفكرية المختلفة في ثلاثة مباحث رئيسية هي مبحث الصراع بين التفكير العلمي والبدع والخرافات، ومبحث الصراع مع الفلاسفة، ومبحث صراع أصحاب التخصُّصات العلمية.

أولا : بين التفكير العلمي والبدع والخرافات[88] :

مثل جانب العلماء في هذا الصّراع غالبا أعلام الفقهاء الرافضين للبدع والأباطِل، ومثَّل جانب المبتدعة بعضُ الفقراء والقائلين بوحدة الوجود من المتصوفة، وبعض المغرورين والواهمين من النّاس الذين يروجون لمعتقدات ومزاعم لا صلة لها بالواقع، وبعض المتزهدين الذين يتظاهرون رياءً وسمعة.

---

(85) المصدر نفسه : 552/2 ــ 553.

(86) المصدر نفسه : 632/2.

(87) روضة التعريف : 633/2.

(88) الخرافة الحديث المستملح المكذوب، ويشمل هنا بعض الأوهام السائدة في المجتمع.

وقد كانت تصدر عن هؤلاء وأولئك أقوال وأفعال تستنهض همم العلماء لمقاومتها ودحضها، ويكون بعض ردودهم شعرا، ومن ذلك قول أبي البركات البَّفيقي مستخفا بمن زعم أن الجبال مسكونة بالأبدال[89] : [خفيف]

وادَّعُوا أَنَّ كُلَّ مَنْ سَاحَ فِيهَا   فَسَيَلْقَاهُمْ عَلَى كُلِّ حَالِ
فاخْتَرَقْنَا تِلْكَ الجِبَالِ مِرَاراً   بِنِعَالٍ طَوْراً وَدُونَ نِعَالِ
مَا رَأَيْنَا فِيهَا سِوَى الأفاعِي   وَشَبَا عَقْرَبٍ كَمِثْلِ النِّبَالِ
خَلِّ عَنْكَ المُحَالَ يَا مَنْ تَعَنَّى   لَيْسَ تَلْقَى الرِّجَالَ غَيْرُ الرِّجَالِ[90]

ومن المزاعم التي فندها البلَّفيقي مايقال « من تَخَيّلِ الجِنِ في الأرْحَاء والحَمَّامَات»[91]، وفي الرد على ذلك يقول : [كامل]

زَعَمَ الَّذِينَ عُقُولُهُمْ «مِقْدَارُهَا»   إِنْ عُرِّضَتْ لِلْبَيْعِ غَيْرُ ثَمِين
أن الرَّحَا مَعْمُورَةٌ بِالجِنِّ والحَمْـ   ـمَامِ عِنْدَهُم [ ] بيقين
إِنْ كَانَ مَا قَالُوه حَقّاً فَاحْضُرُوا   لِلْحَرْبِ هَذَا اليَوْمُ مِنْ صَفِّين
فَلَئِنْ حَضَرْتُمْ فَاعْلَمُوا بِحَقِيقَةِ   أَنِّي مُصَارِعُ قَيْسٍ المَجْنُونِ[92]

وهو في إبطال هذا الزعم وسابقه يعتمد على تجربته الشخصية، حيث إنه قال ما قاله وهو «مُنْزَوٍ فِي غَارٍ بِبَعْضِ جِبَالِ المَرِيَة»[93] أو بائت «بِحَمَّامِ الخَنْدَقِ... مُنْفَرِداً» مستشعرا القوة في نفسه، برغم حُلْكَةِ الليل وما يروِّجه الناس من أوهام[94].

ونحن نقدر قيمة العمل الذي قام به أبو البركات في إبطال هذه المزاعم عندما نعرف أنها تصدر حتى عن بعض الخاصة، فقد جاء في رُقية مشهورة للنُّباهي قولُه : [طويل]

---

(89) الابدال : لقب يطلقه المتصوفة على رجال الطبقة من مراتب السلوك عندهم.

(90) الاصابة : 165/2.

(91) الاحاطة : 161/2.

(92) نفسه : 161/2 ــ 162.

(93) نفسه : 165.

(94) نفسه : 161.

أُعَوِّذُ مَنْ يُمْسِي عَلَيْهِ مُعَلَّقاً ... حِجَابِي بِطَهَ أَوْ بِيَاسِينَ والْخَمْسِ
مِنَ الجِنِّ والعُمَّارِ أَوْ أُمِّ مَلْدَمٍ ... وَتِلْكَ هِيَ الحُمَّى، وَوَسْوَسَةُ النَّفْسِ
وَمِنْ أُمِّ صِبْيَانٍ وَسِحْرٍ وَبَغْضَةٍ ... وَمِنْ رَبْطِ ذِي عرسٍ تَكَلَّفَ فِي عِرْسِ
وَمِنْ سَاكِنِ الحَمَّامِ والفُرنِ والرَّحى ... وَمِنْ سَاكِنٍ قَبْرِ القَتِيلِ مِنَ الإِنْسِ
وَمِنْ غُولَةٍ فِي القَفْرِ أو صَوْتِ هَاتِفٍ ... وَمِنْ وَجَعٍ فِي الرَّأْسِ يَخْرُجُ عَنْ حِسٍّ
بِهَرْشَا هَيَا هَرْشَا هَيَا وَشَرَا هَيَا ... وَبِاسْمٍ عَظِيمٍ جَاءَ فِي آيَةِ الكُرْسِي
فَخُذْهُ عَلَى طُهْرٍ وَلاَ تَدْخُلَنْ بِهِ ... خَلاَءَكَ، واسْمُ اللهِ نَزِّهْ عَنِ الرِّجْسِ
وَنَحِّهِ إِنْ جَامَعْتَ زَوْجَكَ يَا أَخِي ... إِلَى أَنْ تُجِيدَ الطُّهْرَ مِنْ ذَلِكَ اللَّمْسِ
وَنَشِّرْ بِهِ واشْرَبْ لِكُلِّ إِذَايَةٍ ... تَرَى النفْعَ حَقّاً حِينَ تُصْبِحُ أَوْ تُمْسِي
وَقُلْ رَحِمَ اللهُ الفَقِيهَ فَذِكْرُهُ ... بِخَيْرٍ لَهُ خَيْرٌ مِن أَجْرَةِ ذِي الطِّرْسِ[95]

وقد كانت هذه الرقيةُ مثارا لسخرية ابن الخطيب من عقلية النُّباهي، ودليلاً على وجود عقليتين في المجتمع الغرناطي، عقلية علمية وأخرى خرافية، وليس موضع سخرية ابن الخطيب هو أصل الرقية كما يتهمه النباهي «رَأَيْتُكُمْ تُكْثِرُونَ فِي مُخَاطَبَتِكُمْ مِنْ لَفْظِ الرُّقيةِ فِي مَعْرِضِ الانْكَارِ لِوُجُودِ نَفْعِهَا، والرَّمْيِ بالْمِنْقَصَةِ والحُمْقِ لِمُسْتَعْمِلَهَا»[96]. ولكن موضع ذلك هو هذه الأوهام التي دحضها أبو البركات بنومه في الجبال وبيت الرحى منفردا، وهو ما يؤكد طبيعة التَّحدي بين العقليتين.

ونعزز ذلك بمثالين آخرين أحدهما لابن الخطيب في مواجهة من أسماهم بالممرورين : «وقُلْتُ وَقَدْ أَرْجَفَ قَوْمٌ مِنَ المَمْرُورِينَ بِظُهُورِ الخَاتَم : [طويل]

وَقَالُوا ظَفِرْنَا فِي الزَّمَانِ بِخَاتَمٍ ... قَدِ اجْتَمَعَتْ أَوْصَافُهُ الغُرُّ فِي شَخْصِ
فَقُلْتُ لَهُمْ إِنْ صَحَّ مَا قَدْ ذَكَرْتُمُ ... فَلاَ بُدَّ أَنْ يُحْتَاجَ فِيهِ إِلَى فَصٍّ[97]

وهي سُخرية يُورِّي فيها بكتابي ابن عربي «فصوص الحكم» و «خاتم الأولياء».

---

(95) الكتيبة الكامنة : 149 ــ 150.

(96) الازهار : 218/1.

(97) ديوان ابن الخطيب : 635/2.

أما المثال الثاني فقد جاء على لسان أبي بكر بن منظور ينتقد فيه ما اعتاده بعض الناس في عصره من التفاؤل والتشاؤم مما لا يقبله التفكير المنطقي : [بسيط]

مَا لِلْعُطَاسِ وَلاَ لِلْفَالِ مِنْ أَثَرٍ فَثِقْ فَدَيْتُكَ بالرَّحْمٰنِ واصْطَبِرِ
وَسَلِّمِ الأَمْرَ فالأَحْكَامُ مَاضِيَةٌ تَجْرِي عَلَى السَّنَنِ المَرْبُوطِ بالْقَدَرِ(98)

وكان الزهد وشطح الصوفية مثار جدل بين منتقديه والمحرضين عليه، والتهمة عند المنتقدين هي أن ذلك الصنيع من قبيل التكلف والرياء وليس صادرا عن إيمان وحسن اعتقاد، كما أنه بدعة لا أصل لها من قرآن أو سنة نبوية، يقول أبو عبد الله بن جزي إن الفقراء إنما يضعون أثواب الصوف بسبب الحاجة لا بسبب التقوى التي يتظاهرون بها : [خفيف]

لاَيَغُرَّنَّكُمْ خُشُوعُ فَقِيرٍ رَاحَ فِي ثَوْبِ صُوفِهِ المَرْقُوعِ
هُوَ لَوْ أَدْرَكَ الحَرِيرِيّ يَوْماً مَا أَعَارَ التِفَاتَةً لِلْخُشُوعِ(99)

وشاركه في حملته هذه على الزهاد الأديب أبو البركات البلّفيقي الذي كان ــ برغم اعتداله ــ أكثر قسوة في نصه التالي من سابقه : [بسيط]

لاَ بَارَكَ اللهُ فِي الزُّهَادِ إِنَّهُمْ
لَمْ يَتْرُكُوا عَرَضَ الدُّنْيَا لِفَضْلِهِمُ
بَلْ أَثْقَلَتْهُمْ تَكَالِيفُ الحَيَاةِ فَلَمْ
يُصَابِرُوهَا فَمَلُّوا ثِقْلَ حَمْلِهِمُ
وَعَظَّمَ النَّاسُ مِنْهُمْ تَرْكَهَا فَغَدَوْا
مِنْ غِبْطَةِ التَّرْكِ فِي حِرْصٍ لأَجْلِهِمُ
نَعَمْ أُسَلِّمُ أَنَّ القَوْمَ إِذْ زَهِدُوا
زَادُوا عَلَى النَّاسِ طُراً فَضْلَ تَرْكِهِمُ(100)

---

(98) الكتيبة الكامنة : 119، والمرقبة العليا : 155.

(99) نثير فرائد الجمان : 302.

(100) في الاحاطة المطبوعة : زادا زاء على الناس طرا فضل تركهم. وهو مكسور الوزن (تحقيق محمد عبد الله عنان : 163/2).

مِنْ حَيْثُ قَدْ أُحْرَزُوا التَّرجِيحَ دُنَهُمُ
لاَشَيْءَ أُبْيَنَ مِنْ تَرْجِيحِ فَضْلِهِـمُ
فَالْمَالُ وَالجُودُ والرَّاحَاتُ غَايَةُ مَا
يَحْكِي لَنَا الزُّهْدُ فِي ذَا عَنْ أَجَلِّهِمُ[101]

وقد وصف ابن الخطيب هذا النص بأنه من «النَّزعَاتِ الشَّاذَّةِ الأَغْرَاضِ»[102]، والحق أن التعميم في النصين من المآخذ عليهما، فليس كل الزهاد مدفوعين بهذه الدوافع الدنيوية.. وقد وجد مثل هذا التهكم من يدفع من شعراء المائة الثامنة، وفي ذلك يقول أحمد التُّجِيبي الرُّنْدِي : [طويل]

[يُزَهِّدُنِي فِي الصُّوفِ مَنْ لَيْسَ مِثْلُهُ   شَكُوراً وَلاَ صَبْرٌ لَهُ فِي الشَّدَائِدِ]
وَيَفْـرَحُ بِالدُّنْيَـا بَخِيـلُ مُرَائِـيٌ   وَيَزْعُمُ أَنَّ المَجْدَ مَالُ المُعَانِـدِ
فَاقْصِيهِ[103] تَحْظَ بالسَّعَـادَةِ إِنَّهَـا   لَفِي جَنَّةٍ بَعْـدَ الوَفَـاءِ لِمَاجِـدِ
وَمَا المَجْـدُ إلاَّ عِفَّـةٌ وَسَرَاوَةٌ   تَؤُولُ إِلَى التَّقْوَى وَلَكِنْ لِزَاهِدِ[104]

ويتجاوز ردُّ المتصوفةِ والزهاد على أولئك الذين يخلطون الجد بالهزل كأبي البركات في نصه السابق، إلى العلماء الذين ينكرون ما يصدر عن المتصوفة من أحوال وألفاظ. يقول عبد الله بن عبد العظيم في الخصوص : [طويل]

وَنَحْنُ أُنَاسُ لَيْسَ يُنْكَرُ أَمْرُنَـا   عَرَفْنَا وَعَرَّفْنَا المَعَـارِفَ والعُرْفَـا
فَمَا بَالُهُمْ سُكْرَ المَحَبَّةِ أَنْكَرُوا   وَمَا شَرِبُوا مِنْ خَمْرِ رِضْوانِهَا صِرْفَا
يُرِيـدُونَ إِدْرَاكَ المَعَالِـي حَقِيقَـةً   وَهَلْ يَجِدُ التَّحْقِيقَ مَنْ لَمْ يَجِدْ وَصْفَا
وَمَا الحَقُّ إلاّ ظَاهِرُ فِي وُجُوهِهِ   وَأَسْرَارُهُ فِي شَرْحِ آيَاتِهِ[105] تُلْغَى

---

(101) الاحاطة : 163/2.

(102) المصدر نفسه : 163/2.

(103) فاقصيه : صوابها : فاقصه، وأثبت الياء لأجل الوزن.

(104) مذكرات ابن الحاج بتحقيق برمير، ص 35 وتصحيح البيت الأول يعتمد على قراءة الأصل ص 83 ويُخالف قراءة المحقق.

(105) نصوص جديدة من الاحاطة : 142 ــ 143.

وعلى هذه الشاكلة نجد أبا الحسن بن الجياب يأخذ على بعضهم تكذيبه بكرامات الأولياء، فيصفه بما يشينه من القدح والذم، وهو أسلوب نادر في شعر ابن الجياب الذي يكاد ينعدم فيه غرض الهجاء : [طويل]

عَيِـيٌّ إِذَا فَـاهَ البَلِيـغُ بِحِكْمَـةٍ
خَلِيٌّ إِذَا مَا يُعْمَرُ الوَقْتُ بالذِّكْرِ
فَـإِنْ ذُكِـرَتْ لِلأَوْلِيَـاءِ كَرَامَـةٌ
تَحَصَّنَ بِالتَّكْذِيبِ فِي مَرْقَبٍ وَعْرِ
فَذَلِكَ مَحْجُوبٌ [كَذا][106] بِغُـرُورِهِ
فَاعْجِبْ بِمَحْجُوبِ البَصِيرَةِ مُغْتَرٍّ[107]

ويبقى رأي أبي البركات البلَّفيقي هو الوسط بين غلاة المتصوفية وأدعياء التقوى من جهة، والفقهاء المنكرين لكل دعوة تخرج بالصوفية عن ظاهر الشريعة إلى أحوال خاصة حتى لتغدو «كَأَنَّهَا شَرِيعَةٌ أُخْرَى»[108]، وفي نصه التالي ولع بالتصوف : [كامل]

خُذْهَا علَى رَغْمِ الفَقِيهِ سُلاَفَةً — تُجْلَى بِهَا الأَقْمَارُ فِي شَمْسِ الضُّحَى
أَبْـدَى أَطِبَّـاءُ القُلُـوبِ لأَهْلِهَـا — مِنْهَا شَرَابـاً لِلنُّفُـوسِ مُبَرِّحَـا
وَإِذَا امْرُؤٌ [قَد][109] قَالَ فِي نَشْوَانِهَا — قُلْ أَنْتَ بالاخْلاصِ فِيمَنْ قَدْ صَحَا
مُزِجَتْ فَغَارَ الشَّيْخُ مِنْ تَرْكِيبِهَا — فَلِذَكَ [جرحها][110] وَصَاحَ وَصَرَّحَا

إلى أن يقول :

وَإِذَا أُرِيبُهُمُ اسْتَخَفَّ فَقُلْ لَـهُ — بِاللهِ يَا يَحَيَى بن يَحْيى دَعْ[111] جُحَا

(106) زيادة يقتضيها الوزن، ومحلها بياض في الأصل.
(107) ديوان ابن الجياب : 83.
(108) الاعتصام للشاطبي : 64/1.
(109) كلمة ساقطة من الاحاطة بتحقيق الأستاذ عنان.
(110) في الاحاطة : جردها.
(111) الاحاطة : 157/2.

فهو إذن يميل إلى المتصوفة ولكنه يذهب في تصوفه إلى مذهب جده إبراهيم البلفيقي الذي يرى أن «الصُّوفِيَ عِبَارَةٌ عَنْ رَجُلٍ عَدْلٍ تَقِيٍّ زَاهِدٍ، غَيْرَ مُنْتَسِبٍ لِسَبَبٍ مِنَ الأسْبَابِ، وَلاَ مُخِلٍّ بِأَدَبٍ مِنَ الآدابِ، قَدْ عرَفَ شَأْنَهُ وَزَمَانَهُ، وَمَلَكَتْ مَكَارِمُ الأخْلاَقِ عِنَانَهْ، لاَ يَنْتَصِرُ لِنَفْسِهِ»(112).

وهو لا يرى أن تلك الصفات مما لا ينطبق على جماعة المبتدعة من المتصوفة الذين يُطلقون الأوهام ويُحدثُونَ في الدين ما لم يشرِّعه صاحب الشريعة : [بسيط]

جَنِّبْ أَخَا حَدَثٍ فِي الدِّينِ ذَا غِيَرٍ ... إنَّ المُغَيِّرَ فِي نُكْسٍ وَتَغْيِيرِ
حَاشَا الدِّيَانَةَ أَنْ تُبْنَى عَلَى خَبَلٍ ... سُبْحَانَ خَالِقِنَا مِنْ قَوْلِ مَثْبُورِ
إنَّ الحَقَائِقَ لاَ تَبْدُو لِمُبْتَدِعٍ ... كَذَا المَعَارِفُ لاَ تُهْدَى لِمَغْرُورِ
تَاللهِ لَوْ أَبْصَرَتْ عَيْنَاهُ أَوْ ظَفِرَتْ ... يُمْنَاهُ مَا ظَلَّ فِي ظَنٍّ وَتَقْدِيرِ
حَقِّقْ تَرَى عَجَباً إنْ كُنْتَ ذَا أَدَبٍ ... وَلاَ يُغُرَّنَّكَ الجُهَّالُ بالزُّورِ
إنَّ الطَّرِيقَةَ فِي التَّنْزِيلِ وَاضِحَةٌ ... وَمَا تَوَاتَرَ مِنْ وَحْيٍ وَمَشْهُورِ(113)

ولعل ذلك كان سببا في خلافه مع بعض من كَلِفَ بالمقاصد الصوفية كابن صفوان القيسي(114).

ثانيا : الصراع مع الفلاسفة :

صراع الشعراء مع الفلاسفة في هذا القرن له جذور في القرنين السادس والسابع حيث إن العهد قريب بابن باجه وابن طفيل وابن رشد، وإذا كان القرن السادس في الأندلس هو قرن الفلسفة فإن القرن السابع هو قرن التصوف(115)،

(112) النفح : 477/5.

(113) النفح : 476/5.

(114) انظر الكتيبة : 216 ــ 217، والنفح : 478/5.

(115) كان في الأندلس خلال القرن السابع من مشاهير المتصوفة ابن عربي وأبو الحسن الششتري وأبو عمران المارتيلي وابن خلصون وابن حوط الله والفازازي وابن سبعين وتلاميذه وأبو عبد الله الشوذي وغيرهم وهم كُثُر في هذا العهد (انظر للاستزادة روضة التعريف : 604/2 وأعيان مالقة لابن عسكر وابن خميس، والتشوف إلى أهل التصوف في مواضع مختلفة.

وأغلب المتصوفة على النقيض من الفلاسفة في طريقة تفكيرهم وطبيعة برهانهم[116]، وعلاقته بالدين، ومن هنا كان الصراع بينهم أقوى منه مع غيرهم، وكان ظهور التصوف في القرن السابع نذيراً بذهاب ريح التفكير الفلسفي حتى عاد التوازن إلى حد ما في القرن الهجري الثامن، وإن كان المتصوفة فيه أجرأ من الفلاسفة على إبداء آرائهم وذكر مصطلحاتهم، والدفاع عن مقاصدهم.

ويمثل القرنان السادس والسابع المهاد الفكري للصراع بين الفكر الفلسفي والفكر الديني لهذا القرن، غير أن تغير الظروف بتغير حجم الرقعة الأندلسية، ونزوع الناس إلى تقليد مذاهب معينة في العقائد والشريعة أتاح للجميع فرصة من التعايش في هدنة سبق الحديث عنها، ولكنها كانت هدنةً على دَخَنٍ كما يقولون.

وكيفما كان الحال فإن الشعر قد خرج عن هذه الهدنة قليلا في مقاومة الفكر الفلسفي، وكان بين الذين لهم إسهام في هذه المقاومة أبو الحسن ابن الجياب، وهو شاعر تعفف في شعره عن الهجاء، ولم تعرف حياتُهُ السياسيةُ الطويلة أمثلةً لعداءات المتعاصرين، ومع ذلك نجده صلبا في مواجهة الميالين للفلسفة المنصرفين عن العلوم الشرعية، ولذلك نراه يقول : [طويل]

إِذَا أَنْتَ ذاكَرْتَ امْرَءاً فَرَأَيْتَــهُ ... يُحِبُّ ابْنَ سِينَا أَوْ يُوالِي أَبَا نَصْرِ
وَيُزْهَى بِأَنْ كَانَ ابْنُ رُشْدٍ إِمَامَهُ ... يُقَلِّدُهُ مِنْ حَيْثُ يَدْرِي وَلاَ يَدْرِي
فَإِنْ مَرَّ حُكْمُ الشَّافِعِي وَمَالِكٍ ... أَرَمَّ فَلَمْ يَنْبِسْ بِخَيْرٍ وَلاَ شَرٍّ
فَذَلِكَ مِنْ أَعْـدَاءِ مِلَّـةِ أَحْمَـدٍ ... فَبَشِّرْهُ يَوْمَ الْعَرْضِ بِالْخِزْيِ وَالخُسْرِ
وَلَيْسَ اليَهُودُ وَالنَّصَارَى بِحَالَــةٍ ... بِأَبْلَغَ مِنْهُ فِي مُعَاضَدَةِ الكُفْرِ[117]

إن قوله : «أَرَمَّ فَلَمْ يَنْبِسْ بِخَيْرٍ وَلاَ شَرٍّ» تصوير دقيق للتحفظ الذي كان عليه المشتغلون بالفلسفة لهذا العصر، إذ من الملاحظ أنهم لا يدافعون عن أنفسهم حتى في حال تعيينهم بالاتهام الصريح، فابن الخطيب الذي ناله الأذى بسبب اتهامه بما وُجِد في بعض كتبه من الآراء الفلسفية، لا يترك ــ فيما نعلم ــ ردا على النُّباهي وأضاربه من المتقولين عليه في أساس القضية سلبا أو إيجابا، وعوضا عن

(116) برهان الفلاسفة يعتمد على العقل وبرهان الصوفية يعتمد على القلب.

(117) ديوان ابن الجياب : 83.

ذلك نراه يرد عليهم بسخرية لاذعة تصور المرارة التي أحس بها من ذلك الاتهام، إن كتابة «خَلْعَ الرَّسَنْ فِي التَّعْرِيفِ بِأَحْوالِ أَبِي الحَسَنْ» الذي ألفه للسلطان عبد العزيز المريني لا يخرج عن تلك السُّخرية اللاذعة، وذلك أقصى رده على النباهي الذي «تَوَلَّى كِبَرَ الحظِّ مِنْهُ والسَّعْيَ فِي هَلاَكِهِ»[118]، وهذا الكتاب مما «لاَشَيْءَ فَوْقَهُ فِي الظُّرْفِ والاسْتِظْراف، يُسَلِّي الثَّكَالَى» على حد تعبيره[119].

ومن هذه الردود التهكمية التي لا صلة لها بأصل المآخذ الفلسفية ما جرى على لسانه من هجاء النُّباهي في شعره، ومنه في ديوانه ثنائيات كثيرة على نحو قوله : [وافر]

إِذَا جُعْسُوسُ جَاءَ إِلَى صَلاَةٍ　　وَطَالَعَنَا بِطَلْعَتِهِ النَّجِيسَهْ
رَأَيْنَا مِنْ يَدَيْهِ وَمِنْ قَفَاهُ　　صَلِيباً قَدْ أَطَلَّ عَلَى كَنِيسَهْ[120]

وهي مع كثرتها حادة لاذعة تعكس المرارة التي أحس بها، وتدل على قوة ردة الفعل لانتقادات النباهي في أمور تتصل بعقيدة الرجل واشتغاله بما يعد في ذلك الوقت تهمة شديدة الوقع، وقد علمنا من رسالة النباهي أنه كان ينصحه بتخريق وتحريق ما في كتبه من البدع والتلاعب بالشريعة، على حد قوله، «وَقَدْ قُلْتُ لَكُمْ غَيْرَ مَا مَرَّةٍ عَنْ أَطْراسِكُمْ الْمُسَوَّدَةِ بِمَا دَعَوْتُمْ إِلَيْهِ مِن البِدْعَةِ، والتَّلاَعُبِ بِالشَّرِيعَةِ : إن حَقَّهَا التَّخْرِيقُ وَالتَّحْرِيق، وَأَنَّ مَنْ أَطْرَاهَا لَكُمْ فَقَدْ خَدَعَ نُفْسَهُ وَخَدَعَكُمْ»[121]، وهذا ما يدل على أن الخلاف بين الرجلين ليس طارئا، وأن هجوم النُّباهي في هذا الصراع مسلط على جانب العقيدة في كتابات ابن الخطيب وتصرفاته[122]، أما هجوم ابن الخطيب فقد كان تهكما وسخرية وهجاء لاغير.

وقد تجد الفلسفة في جوانبها المتعلقة بغير العقائد من ينتصر لها من الشعراء

(118) النفح : 181/5.
(119) المصدر نفسه : 181/5.
(120) ديوانه : 737/2 وانظر أمثلة أخرى : 528/2، 742، 751، 753، 761.
(121) الأزهار : 213/1.
(122) المصدر نفسه : 217/1.

ويذكر فضائلها، ومن هؤلاء كان أحمد بن صفوان الشاعر الذي جمع بين التصوف والمشاركة في بعض العلوم العقلية[123].

كتب ابن صفوان قصيدة في ثلاثة عشر بيتا يمدح فيها ديوان «شذور الذهب» لأبي الحسن بن أرفع رأس الجياني المعروف بابن المغربي، وهو كتاب يبحث «فِي أَسْرَارِ الطَّبِيعَةِ والمَخْلُوقَاتِ، وأُصُولِ الصَّنْعَةِ والاكْسِيرِ»[124] وغيرها من المباحث الفلسفية[125]، وفي تلك القصيدة يقول ابن صفوان : [طويل]

شُذُورُكَ يَا ابْنَ المَغْرَبِي بُـذُورُ ... لِطُـلاَّبِ عِلْـمِ الكِيمِيَـاءِ تُنِيــرُ
أَضَاءَتْ ظَلاَمَ الحَائِرِينَ فَلَيْلُهُــمْ ... صَبَاحٌ إلى قَصْدِ السَّبِيلِ يُشِيــرُ
مَشَارِقُهَـا عِلْـمٌ مَغَارِبُهَـا هُــدًى ... مَطَالِعُهَــا لِلْمُجْتَلِيــنَ شُعُــورُ
فَرَائِدُ نَظْمٍ بَلْ فَوَائِـدُ حِكْمَــةٍ ... سَنَتْ شَرَفاً عَنْ أَنْ يُقَالَ شُذُورُ
أَبَانَتْ بِلَحْنِ القَوْلِ فِيهَا مَحَارَةً ... حَمَاهَـا شَحِيـحٌ بِالبَيَـانِ غَيُــورُ
وَأَبْدَتْ مِنَ التَّدْبِيرِ كُلَّ خَفِيَّــةٍ ... عَلَيْهَا مِنَ الرَّمْزِ المُضِلِّ سُتُورُ
وَجَادَتْ بِمَا ضَنَّ الكِرَامُ بِمِثْلِهِ ... فَكُلُّ خَطِيرٍ عِنْـدَ ذَاكَ حَقِيــرُ
فَلِلَّهِ مَا أَهْدَى سَنَاهَـا لِمُقْتَــفٍ ... سَبِيلَ هُدَاها لَيْسَ عَنْـهُ يَحُــورُ
فَكَمْ تَائِهٍ دَلَّتْ وَكَمْ حَائِرٍ هَدَتْ ... وَكَمْ ذِي عَمًى دَاوَتْهُ فَهْوَ بَصِيرُ
كَأَنَّ بَنِي الآمَالِ عِنْدَ طُرُوسِهَا ... عِطَاشٌ وَمَا تَحْوِي الطُّرُوسُ غَدِيرُ
كَـأَنَّ مَعَانِيهَـا[126] إِذَا يَسْأَلُونَهَــا ... مُجِيبٌ بِمَا يَشْفِي السُّؤَالَ خَبِيرُ
كَأَنَّ ذَكِيَّ القَلْبِ عِنْدَ اسْتِمَاعِهَا ... مُـحِبٌّ أَتَـاهُ بِالوِصَالِ بَشِيــرُ[127]

وعلى الرغم من ذلك التّكتم الذي أبداه المشتغلون في حقل الفلسفة فقد ذاعت بعض مقولاتهم ومصطلحاتهم المنطقية بين الناس، ولقيت هذه وتلك من يترصد

---

(123) انظر الاحاطة : 221/1، والكتيبة : 216.

(124) فهرس الخزانة الحسنية : 88 ــ 89.

(125) شذور الذهب لأبي الحسن الجياني، مخطوط الخزانة الحسنية رقم 5326 وهذه المباحث تدخل في الفلسفة في معناها الواسع المعروف حينئذ.

(126) القاعدة أن تُنصب «معانيها» لكونها اسما «لكأن»، غير أنها سُكِّنت مراعاة للوزن.

(127) مخطوطة شذور الذهب، خ. ح. رقم : 5326 (مطلع الكتاب).

لها من الشعراء عندما يتعلق الأمر بشيء يخالف الشريعة والعقيدة، ومن ذلك مباحث الفلاسفة فيما يتعلق بالنفس التي يقول عنها أبو حيان الغرناطي :

إنَّ لِلنَّفْسِ فِي الكَرَى أَمْحَالا نَشْأَةُ القَادِرِ الكَرِيمِ تَعالَى
وادَّعَى الفَيْلَسُوفُ وَهْوَ كَذُوبٌ أَنَّ عَوْدا الجُسُومِ صَارَ مُحَالاَ[128]

ومنها قوله :

وادَّعَى عِلْمَهُ بِهَا فَلْسَفِيٌّ بِكَلاَمٍ قَدْ أَوْهَمَ الجُهَّالاَ
وَادَّعَى أَنَّهَا قَدِيمَةُ ذَاتٍ قِدَمَ الرَّبِّ جَلَّ رَبِّي جَلاَلاَ[129]

وقد تبدو كثرة استعمال يحي البرغواطي للمصطلحات المنطقية[130] في نقده الدائم وولعه بالمخالفة «في كُلِّ مَا يَطْرُقُ سَمْعَه»[131] خروجا عن عادة الفلاسفة في التزام التحفظ، والواقع أن المصطلحات المنطقية ليس لها من الخطر عندهم ما لمقولات الفلاسفة، وقد استخدمها الكلاميون أنفسهم، والبرغواطي محسوب في المتصوفة منقطع «إلى لِقَاءِ الصَّالِحِينَ وَصُحْبَةِ الفُقَرَاءِ المُتَجَرِّدِين»[132]. أما ما تعرض له من الهلاك فبسبب نقده السياسي لا مصطلحاته الفلسفية والمنطقية[133]، ثم إنه مغربي، والمغاربة كانوا في ذلك العصر أفسحَ صدورا للفكر الفلسفي من الأندلسيين وقد قَدِمَ منهم للأندلس جماعةٌ لهم نظرٌ في علوم الأوائل غيرُ مُنْكَرٍ في بلادهم كابن خلدون والزواوي[134] وغيرهما، ولم يقتنعوا بحريرة

---

(128) وقضية عودة الروح أو الجسم يوم القيامة مما أثاره الفلاسفة رافضين عودة الجسد، وقد أشار إلى ذلك من فلاسفة الشرق ومن فلاسفة الأندلس ابن ميمون الذي رد عليه الشوكاني برسالة في هذا الخصوص.

(129) ديوانه : 154 ــ 155، مخطوطة الخزانة العامة.

(130) انظر الاحاطة : 431/4.

(131) المصدر نفسه : 428/4.

(132) المصدر نفسه : 427/4.

(133) الاحاطة : 431/4.

(134) الزراوي هو منصور بن علي التلمساني. (الاحاطة : 324/3، ونيل الابتهاج : 611، والدرر الكامنة : 133/5، والبستان : 292.

ابن الخطيب التي استوجبت في الأندلس حرقَ كتبِهِ، ومطاردته بتهمة الانحرافات الفلسفية في دار الهجرة، وإن كان للسياسة اليدُ الطولى في تلك التهمة كما مر.

ونعود للقول بأن السبب في ذكر البرغواطي هنا هو التَّصدي له في بعض نصوص الشعر الأندلسي لهذه الفترة، فابن الخطيب يقول : «وَفِي كَثْرَةِ تَبَجُّحِهِ باصْطِلاَحِ المَنْطِقِ قيل : [طويل]

لَقَدْ كَانَ يَحْيَى مَنْطِقِيّاً مُجَادِلاَ   تَجَاسَرَ فِي سُبْلِ الْهَوَى وَتَهَوَّرَا
فَمَا نَالَ مِنْ مَعْنَى اصْطِلاَحٍ أَدَارَهُ   سِوَى أَنْ بَدَا فِي نَفْسِهِ وَتَصَوَّرَا»[135]

ولئن عُدَّ الطب والفلك من العلوم القديمة فقد كان الاشتغال بهما شائعا غير منتقد في الغالب الأعم، بل إن أكثر المشتغلين بعلوم الأوائل لهذا العصر كانوا من الأطباء والفلكيين، ومنهم محمد بن رضوان[136]، وعيسى بن محمد بن سعادة[137]، وخالد بن خالد الحكيم[138]، ومحمد بن علي اللخمي الشقوري[139]، ومحمد الرقام[140] وجميعهم من المؤلفين في هذه العلوم التي كانت تندرج تحت مباحث الفكر الفلسفي بمعناه الواسع، ومعظمهم من المشتغلين بمهنة الطب في دار الامارة.

ومع هذه المندوحة التي يتميز بها الطب والفلك والرياضة بين علوم الفلسفة فقد تجد من يقلل من أهميتها ومن يحرض على الاعتماد عليها فيما يشبه الصراع بين عقليتين.

انظر إلى قول الشاعر محرضا على التداوي :

---

(135) الاحاطة : 431/4.

(136) محمد بن رضوان بن أرقم عالم شارك في علوم الحساب والهيئة والهندسة، له تقييد في علم النجوم ورسالة في الاسطرلاب توفي 757 هـ. ـ(الاحاطة : 141/2 ـ 143).

(137) هو أبو موسى الأموي الطبيب بالدار السلطانية مؤلف كتاب (القفل والمفتاح في علاج الجسوم والأرواح). (الاحاطة : 235/4 ـ 236).

(138) هو أحد وزراء وشيوخ غرناطة. (الاحاطة : 178/3).

(139) هو أبو عبد الله الشقوري طبيب دار الامارة. (الاخاطة : 177/3).

(140) هو أبو عبد الله ابن الرقام المتوفى سنة 715 له كتاب على طريقة كتاب الشفا، وزيج غريب المرصد. (الاحاطة : 69/3 ـ 70).

عَلَيْكَ بِالـطِّبِّ فَالطِّبْـــ ـبُ رَحْمَـةٌ وَشِفَــاءُ
فَـإِنَّ فِيمَـا رَوَيْنَـا لِكُـلِّ دَاءٍ دَوَاءُ[141]

وجاء في عكس هذا المعنى :

إِنَّ مَنْ يَرَى الدَّوَا لِسَقِيمٍ شَافِياً فَازَ بِالعَذَابِ الأَلِيمِ
فَاطَّرِحْ كُلَّ مَا تَرَاهُ اطِّراحاً وَتَوَكَّلْ عَلَى العَزِيزِ العَلِيمِ

ولا شك بأن الشفاء من عند الله، ولكن الدواء سبيلُهُ الذي جعله سببا له، فاطراح الدواء اعتماداً على التوكُّلِ تواكُلٌ في حد ذاته يمثله نوع من العقليات التي تكوِّن طرفا سلبيا في صراع الأفكار خلال هذا القرن.

وعلى النقيض من ذلك نجد بعض علماء الفلك يهوِّلون من شأن تأثير النجوم في الحياة وأحداثها، وقد كان التصدي لهذه الاعتقادات من الايجابيات التي نمثل لها بقول الشاعر : [رجز]

مَنْ كَانَ يَخْشَى زُحُلاً أَوْ كَانَ يَرْجُو المُشْتَرِي
فَإِنَّنِي مِنْهُ ــ وَإِنْ ــ كَانَ أَخِي الأَدْنَى بَرِي[142]

وهما بيتان جاءا ضمن كتاب «المحاضرات» لمحمد المقَّري[143] الجد أحد أساتذة ابن الخطيب. ومثل هذا له نظائر أخرى أوردها المقَّري[144] وغيره، وهي تدل على ردود فعل الفقهاء تجاه جوانب من الاتجاه الفلسفي بمفهومه الشامل.

ونختم الحديث عن الصراع مع الفلاسفة ببيت علّق به أبو البركات ابن الحاج على كتاب لعبد الحق بن سبعين وهو الذي جمع بين الفلسفة والتصوف، والمعدود في أهل الوحدة المطلقة المتوغلين[145]، وذلك البيت هو قوله :

---

(141) مذكرات ابن الحاج النميري : 167/2 (بتحقيق برمبير).

(142) النفح : 297/5.

(143) انظر ترجمته في الاحاطة : 191/2، ونيل الابتهاج : 420، وشذرات. وشذرات الذهب : 193/6، وسلوة الانفاس : 271/3.

(144) النفح : 297/5.

(145) روضة التعريف : 604/2، ومع ذلك كان الرجل ممن يؤمنون بتحكيم الشارع وامتثال أمره (انظر صحيفة معهد الدراسات الاسلامية في مدريد (المجلد الخامس ص 1، سنة 1957)

أَلاَ فَدَعُوا مَا قَالَ عَنْكُمْ فَإِنَّهُ
مَحَا السَّيْفُ مَا قَالَ ابْنُ دَارَةَ أَجْمَعَا[146]

وقد علّق الشريف السبتي على ذلك قائلا : إن «ابن سَبْعِينَ يُعْرَفُ عِنْدَ أَصْحَابِهِ بِابْنِ دَارَة»[147].

ثالثا : الصراع بين أهل الديانات :

سبقت الاشارة إلى أن الصراع بين المسلمين وأهل الديانات الأخرى كان واضحا في شكله الحربي والفكري، وذلك على حاله في العصور السابقة.

وفي النّصين التاليين نلمس طابع التحدي الفكري في هذا الاستشكال الذي يُعرض على الفقيه المسلم بقصد تعجيزه واتهام دينه بالقصور، ففي النّص الأول نجد أبياتا لمجهول وُصِفَ بالذّمي المتحيِّر، يتساءل فيها كيف يعاقبه الله بكفره وهو قد أراده له وهو اعتراض قديم يصوغه على النحو التالي : [طويل]

أَيَا عُلَمَاءَ الدِّينِ ذِمِّيُّ دِينِكُمْ
تَحَيَّرَ دُلُّوهُ بِأَوْضَحِ حُجَّةِ
إِذَا مَا قَضَى رَبِّي بِكُفْرِي بِزَعْمِكُمْ
وَلَمْ يَرْضَهُ مِنِّي فَمَا وَجْهُ حِيلَتِي ؟
قَضَى [بِضَلاَلِي][148] ثُمَّ قَالَ : ارْضَ بِالقَضَا
وَهَلْ أَنَا رَاضٍ بِالَّذِي فِيهِ شَقْوَتِي
دَعَانِي وَسَدَّ البَابَ دُونِي فَهَلْ إِلَى
دُخُولِي سَبِيلٌ بَيِّنُوا لِي قَضِيَّتِي
إِذَا شَاءَ رَبِّي الكُفْرَ مِنْهُ مَشِيئَةً
فَهَلْ أَنَا رَاضٍ بِاتِّبَاعِ المَشِيئَةِ

---

(146) رفع الحجب المستورة : 99.

(147) المصدر نفسه والصفحة.

(148) في الافادات : بضلال.

وَهَلْ لِي اخْتِيَارٌ أَنْ أُخَالِفَ حُكْمَـــهُ
فَبِـاللهِ فَاشْفُـوا بِالبَرَاهِيـنِ عِلَّتِـــي[149]

وقد أجابه الشيخ ابن لب برد أشار فيه إلى الآيات القرآنية الموضحة لبيان الاشكالات الواردة في نص السؤال، فقال بعد الحمد والصلاة على النبي : [طويل]

قَضَى الرَّبُّ كُفْرَ الكَافِرِينَ وَلَمْ يَكُنْ لِيَرْضَاهُ تَكْلِيفاً لَدَى كُلِّ مِلَّـةِ
نَهَى خَلْقَـهُ عَمَّـا أَرَادَ وُقُوعَـهُ وانْفَـاذَهُ والمُـلْكُ أَبْلَـغُ حُجَّـةِ
فَنَرْضَى قَضَاءَ الرَّبِّ حُكْماً وَإِنَّمَا كَرَاهَتُنَـا مَصْرُوفَـةٌ لِلْخَطِيئَـةِ
فَلاَ تَرْضَ فِعْلاً قَدْ نَهَى عَنْهُ شَرْعُهُ وَسَلِّـمْ لِتَدْبِيرٍ وَحُكْـمِ مَشِيئَـةِ
دَعَا الكُلَّ تَكْلِيفاً وَوَفَّقَ بَعْضَهُمْ فَـخَصَّ بِتَوْفِيـقٍ وَعَـمَّ بِدَعْـوَةِ
فَتَعْصَي إِذَا لَمْ تَنْتَهِجْ طُرْقَ شَرْعِهِ وَإِنْ كُنْتَ تَمْشِي فِي طَرِيقِ المَشِيئَةِ
إِلَيْكَ اخْتِيَارُ الكَسْبِ والرَّبُّ خَالِقٌ مُرِيدٌ بِتَدْبِيرٍ لَـهُ فِـي الخَلِيقَـةِ
وَمَا لَمْ يُرِدْهُ اللهُ لَيْسَ بِكَائِنٍ تَعَالَى وَجَلَّ اللهُ رَبُّ البَرِيَّـةِ[150]

ثم أعقب الشاطبي هذا النص بما يشير إليه من الآيات القرآنية[151].

وقد أورد الشاطبي حوارا آخرا بينه وبين أحد اليهود في مسألة خلق عيسى عليه السلام[152]، ولعل مثل هذه الاعتراضات ومحاولات الطعن في عقيدة المسلمين هو ما دفع محمد بن علي الشقوري الى تأليف كتابه «قَمْع اليَهود عَنْ تَعَدِّي الحدود»[153]، وربما كان الدافع أيضا لابن الخطيب لأن يقول : [طويل]

وَعُصْبَةُ شَرٍّ مِنْ يَهُودٍ لَقِيتُهَـا يُجَانِبُهَا دَاعِي الهُدَى وَيُحَاشِيهَـا
إِذَا آمَنُوا واسْتَوْثَقُوا البَابَ أَعْلَنُوا خَبَائِثَ مَا كَانَ اللِّسَانُ لِيُفْشِيهَا[154]

---

(149) الافادات والانشاءات للشاطبي : 172.
(150) الافادات والانشادات للشاطبي : 172 ـــ 173، والديباج المذهب : 139/2.
(151) الافادات والانشادات : 173 ـــ 175.
(152) المصدر نفسه : 156.
(153) الاحاطة : 179/3.
(154) ديوان ابن الخطيب : 739.

لقد خلف هذا الصراع بين أهل الديانات أزمة في الثقة بينهم انعكست على الشعر لتطال حتى أولئك الذين يشتغلون بالمهن الانسانية، كمهنة الطب التي نجد إشارةً إليها في قول ابن جزي : [طويل]

وَرُبَّ يَهُودِيٍّ أَتَى مُتَطَبِّباً ... لِيَأْخُذَ ثَارَاتِ اليَهُودِ مِنَ النَّاسِ
إِذَا جَسَّ نَبْضَ المَرْءِ أَوْدَى بِنَفْسِهِ ... سَرِيعاً أَلَمْ تَسْمَعْ بِفَتْكَةِ جَسَّاسِ(155)

وأكثر مآخذ شعراء المسلمين على النصارى كانت حول عقيدة التثليث وما ينتج عنها من الشرك بالله — تعالى — وادعائهم أن اليهود قتلوا عيسى — عليه السلام — وحربهم تحت لواء الصليب الذي يرمز إلى ذلك.

وقد وردت معظم هذه المآخذ في وصف الملاحم الجهادية وفي أثناء مدح زعمائها من الملوك والقادة، ونجتزىء من ذلك الكم الكثير بنصين لابن الجياب وابن زمرك، يقول الأول : [كامل]

وَعَرَاهُ ذُعْرٌ فَاسْتَغَاثَ صَلِيبَهُ ... بِئْسَ المُغِيثُ صَلِيبُهُ المَعْبُودُ
تَبَّتْ يَدَاهُ وَخَابَ مِنْهُ سَعْيُهُ ... فَلْيَمْحُوَنْ تَثْلِيثَهُ التَّوحِيدُ(156)

ويقول الثاني : [طويل]

وَكَسَّرَ تِمْثَالَ الصَّلِيبِ وأُخْرِسَتْ ... نَوَاقِيسُ كَانَتْ لِلضَّلَالِ بِمَرْصِدِ
وَطَهَّرَ مِحْراباً وَجَدَّدَ مِنْبَراً ... وَأَعْلَنَ ذِكْرَ اللهِ فِي كُلِّ مَسْجِدِ(157)

وفي المثالين دليل على أن الصراع الحربي يعكس الصّراع الديني كأوضح ما يكون، ولذا فقد طُرِدَ المسلمُ وأُبقي على المتنصر فيما سَمَّوْه بحروب الاسترداد بغض النظر عن انتمائها العرقي.

رابعا : الصّراع بين المتخصصين :

أما في الانتصار للتخصص أو للأستاذ فقد وردت نصوص كافية للدلالة على

---

(155) النفح : 532/5.
(156) ديوان ابن الجياب : 42 — 43.
(157) أزهار الرياض : 153/2.

وجود تنافس ربما أدى إلى صراع بين ذوي التخصص الواحد أو التخصصات المختلفة، وقد سبق عرض نماذج من ذلك في مبحث وجود ظاهرة الصراع[158]، ونقدم من شعر هذه الفترة نماذج تعكس ذلك وتؤكده. فمنها ماقاله ابن الجياب في أحد النحاة : [طويل]

وَآخَرُ أَقْصَى عِلْمِهِ ضَرْبُ زَيْدِهِ   وَمَا كَانَ مِنْ ضَرْبٍ لِزَيْدٍ وَلاَ عَمْرِ
يَرَى أَنَّهُ حَقّاً إِمَامُ لِسَانِنَا   وَمَا حَظُّهُ مِنْهُ سِوَى النَّصْبِ وَالجَرِّ[159]

وأرباب النحو في غرناطة كُثُر، ولم أجد لابن الجياب من المناوئين من يمكن أن ينصرف إليهم هذا التعريض، وهو نادر في شعره، غير أن في شعر أثير الدين بن حيان ما يوهم أن يكون ردا على هذا النص، فهو يقول : [طويل]

يَقُولُ امْرُؤ قَدْ خَامَرَ الكِبْرُ رَأْسَهُ   وَقَدْ ظَنَّ أَنَّ النَّحْوَ سَهْلٌ مَقَاصِدُهْ
وَلَمْ يَشْتَغِلْ إلاَّ بِنَزْرٍ مَسَائِلٍ   مِنَ الفِقْهِ فِي أَوْرَاقِهِ هُوَ رَاصِدُهْ
وَقَدْ نَالَ بَيْنَ النَّاسِ جَاهاً وَرُتْبَةً   وَأَلْهَاهُ عَنْ نَيْلِ الْمَعَالِي وَلاَئِدُهُ
وَمَا ذَاقَ لِلآدابِ طَعْماً وَلَمْ يَبِتْ   يُعَنَّى بِمَنْظُومٍ وَنَثْرٍ يُجَاوِدُهُ[160]

ولكن هذا البيت الأخير يباعد بين المهجو وابن الجياب المعروف بعنايته بالشعر والنثر، ويزيدنا أبو حيان في تصوير من يهجوه بقوله :

لَعَمْرُكَ مَا ذُو لِحْيَةٍ وَتَسَمُّتٍ
وَإِطْرَاقِ رَأْسٍ وَالجِهَاتُ تُسَاعِدُهْ
فَيَمْشِي عَلَى الأَرْضِ الهُوَيْنَا كَأَنَّمَا
إِلَى الْمَلإِ الأَعْلَى تَنَاهَتْ مَرَاصِدُهْ
وَإِيهَامُكَ الجُهَّالَ أَنَّكَ عَالِمٌ
وَأَنَّكَ فَرْدٌ فِي الوُجُودِ وَزَاهِدُهْ

---

(158) انظر روضة الأعلام 20 ــ 22 وفيه تفصيل علم لديانة ومكانة النحو بين العلوم، وقد كرر ذلك في مواطن أخرى.

(159) ديوان ابن الجياب : 39.

(160) الاحاطة : 53/3. والولائد في قافية البيت الثالث جمع وليدة، وهي مؤنث الوليد.

بِأَجْلَبَ لِلنَّحْوِ الَّذِي أَنْتَ هَاجِـرٌ
مِنَ الدَّرْسِ بِاللَّيْلِ الَّذِي أَنْتَ هَاجِدُهْ[161]

على أن بقية النص تفيد بأن القصيدة مما قاله أبو حيان مبكرا[162] وهو في المشرق شاكياً لحاله متشوقا إلى غرناطة وأهلها وهو ما يرجح أن المزاد بالهجاء هو من تلك البقاع وليس من الأندلس :

أَخِي إِنْ تَصِلْ يَوْماً وَبُلِّغْتَ سَالِماً
لِغَرْنَاطَةٍ فَانْفَذْ لِمَـا أَنَـا عَاهِـدُهْ[163]

ومنها في شكوى حظ أهل النحو :

ذَوُو النَّحْوِ فِي الدُّنْيَا قَلِيلٌ حُظُوظُهُمْ
وَذُو الجَهْلِ فِيهَا وَافِرُ الحَظِّ زَائِدُهْ[164]

والواقع أن التنافس بين أهل اللغة والأدب وبين الفقهاء له جذوره في الشعر الأندلسي، فقد ورد شيء منه في شعر ابن خفاجة[165].

وأحسن التعبير عنه الأديب الأعمى التُّطِيلي في قوله : [طويل]

فَيَا «قَامَ زَيْدٌ» اعْرِضِي أَوْ تَعَارَضِي
فَقَدْ حَالَ مِنْ دُونِ المُنَى «قَالَ مَالِكٌ»[166]

ومن الطريف أن يصرِّح بعض الشعراء في هذا العصر بفضل أعدائه ومنافسيه عليه، وذلك لِمَا يبدونه له من عيوبٍ تقتضي منه الانتباه إليها والعمل على محوها : [طويل]

---

(161) المصدر السابق : 53/3.

(162) وفيها إشارة إلى أنها قيلت في حياة أبي جعفر ابن الزبير المتوفى 708 فهل كان المقصود بالهجاء.

(163) المصدر نفسه : 53/3.

(164) المصدر نفسه : 54/3.

(165) ديوان ابن خفاجة : 155.

(166) ديوان التطيلي : 90.

عُدَاتِي لَهُمْ فَضْلٌ عَلَيَّ وَمِنَّـةٌ فَلاَ أَبْعَدَ الرَّحْمٰنُ عَنِّي الأَعَادِيَـا
هُمُ بَحَثُوا عَنْ زَلَّتِي فَاجْتَنَبْتُهَـا وَهُمْ نَافَسُونِي فَاكْتَسَبْتُ المَعَالِيَا[167]

وتبقى بعد هذا صراعات أخرى لا نعرف دوافعها الفكرية أو السياسية والشخصية، ولكنها انعكست على الأدب ووجدت طريقها إلى التآليف، كالخلاف بين ابن الخطيب وأبي القاسم بن قطبة الدوسي، وبينه وبين ابن فركون، وهو ما أثر على ترجمة الرجلين في كتب ابن الخطيب دون أن نعرف دوافعه[168]، والذي يهمنا هو أنه انعكس على الشعر أيضا. فقد تدخل ابن الجياب في المصالحة بين ابن قطبة وابن الخطيب، وأرجع إساءة ظنون لسان الدين لصاحبه إلى وساوس في عقله لا صلة لها بالواقع، في إشارة مهمة إلى أن ذلك كان وراء سوء علاقاته بأصدقائه السابقين : [كامل]

واصْرِفْ وَسَاوِسَكَ الكَثِيرَةَ إِنَّهَا جَاءَتْكَ عَنْ تَرْجِيمِ ظَنٍّ يَكْـذِبُ
تَجْنِي عَلَيْكَ قَطِيعَةُ الأَصْحَابِ عَـنْ إِمْلاَءِ شَيْطَانٍ وَبِئْسَ المَذْهَـبُ
أَمَّا ابْنُ قُطْبَةَ فَهْوَ صَاحِبُكَ الَّذِي مَا شَانَ نُورَ البِشْرِ مِنْهُ تَقَطُّـبُ
فَلَئِنْ أَسَأْتَ بِهِ الظُّنُونَ ظَلَمْتَـهُ وَرَغِبْتَ عَمَّنْ كُنْتَ فِيهِ تُرَغِّـبُ
شَرُّ البُرُوقِ إِذَا اخْتَبَرْتَ الخُلَّبُ شَرُّ الصِّحَابِ إِذَا اعْتَبَرْتَ القُلَّبُ
بَيَّنْتُ مَا عِنْدِي نَصِيحَةَ مُشْفِـقٍ حُبّاً وَإِخْلاَصاً وَرَأْيُكَ أَصْوَبُ[169]

لقد كانت نصيحة قيمة وصريحة من رجل عالج الحياة السياسية نصف قرن من الزمان و لم يتعرض للمحن والأزمات التي تعرض لها ابن الخطيب، ولكن هذا لايستجيب لها، فيرد بقصيدة على وزنها وقافيتها تفيض بالتقدير لابن الجياب، وتؤكد استمراره في طريقة التعامل التي انتهجها مع أصحابه :

وَحَذَرْتَ لِي عُقْبَى القَطِيعَةِ جَاهِداً وَهْيَ الطَّرِيقَةُ والسَّبِيلُ الأَصْـوَبُ
لَكِنْ لَـدَيَّ فِـرَاسَة مَعْضُـودَةٍ فَإِذَا ظَنَنْتُ فَإِنَّهَا لاَ تَكْـذِبُ

(167) الشاعر هو أبو حيان الغرناطي، والنص في الاحاطة : 59/3.
(168) الكتيبة : 101 ــ 103، 272 ــ 274، والاحاطة : 254 ــ 255.
(169) ديوان ابن الجياب : 7.

والشَّرْعُ يَعْتَبِرُ الظُّنُونَ وَسِيَّمَا ظَنٌّ يَكَادُ الحَقُّ فِيهِ يُغَلَّبُ
كِلْنِي لِعِلْمِي فِي صِحَابِي إِنَّنِي بِهِمُ خَبِيرٌ مَاهِرٌ، وَمُجَرِّبُ
لَكَ ظَاهِرٌ مِنْهُمْ حَكَمْتَ بِهِ ولِي مِنْهُمْ بَوَاطِنُ، عَنْ عِيَانِكَ غُيَّبُ
سِيَّانِ مِنْهُمْ وَاصِلٌ أَوْ هَاجِرٌ أَوْ عَاذِرٌ أَوْ عَاذِلٌ وَمُؤَنِّبُ
مَهْمَا جَفَانِي صَاحِبٌ فِي النَّاسِ لِي سَعَةٌ، وَفِي عَرْضِ البَسِيطَةِ مَذْهَبُ
لاَ تَسْتَقِرُ عَلَى التَّنَافُسِ صُحْبَةٌ وَمَوَدَّةُ الأَكْفَاءِ أَمْرٌ يَصْعُبُ
وَإِذَا رَضِيتَ وَقَدْ رَضِيتَ فَلَيْسَ لِي عِلْمٌ بِمَنْ يَرْضَى وَلاَ مَنْ يَغْضَبُ(170)

فأرسل إليه الشيخ قصيدة أخرى ردا على هذه وتركه لشأنه بعد أن رفض النصيحة، وأسهم بنفسه في تأليب الأعداء عليه. يقول ابن الجياب :

مَهَّدْتَ لِي العُذْرَ الَّذِي قَابَلْتُهُ بِقَبُولِهِ الأَرْضَى فَرَأْيُكَ أَصْوَبُ
فَلأَنْتَ أَعْلَمُ بِالَّذِي صَحِبْتَهُمْ مَهْمَا تَسَاوَى جَاهِلٌ وَمُجَرِّبُ

ولكنه في واقعة أخرى يضيق بأعدائه فيلجأ إلى أبي الحسن بن الجياب قائلا : [طويل]

«أَبَا حَسَنٍ»، مَا لِلزَّمَانِ يَنُوشُنِي
كَأَنَّكَ لَمْ تَعْلَمْ بِوُدِّي وَلاَ حُبِّي
وَمَنْ لِي بِأَقْوَامٍ عَلَيَّ تَأَلَّبُوا
أُسَالِمُهُمْ دَهْرِي وَيَسْعَوْنَ فِي حَرْبِي
وَأَنْتَ «عَلِّيٌ» قَدْ عَلِمْتَ تَشَيُّعِي
فَكُنْ نَاصِرِي وادْرَأْ جُمُوعَ «بَنِي حَرْبِ»(171)

ولا يملك ابن الجياب الذي أخذ بيده إلا أن يوالي النصائح فيقبل منها ابن الخطيب ويدع، وفي رده على بعض تلك النصائح يقول له : [كامل]

وَصَلَتْ نَصِيحَتُكَ الَّتِي قَدْ أَوْضَحَتْ لِمَنْ اهْتَدَى، أَنْوَارُهَا بُرْهَانَا

(170) ديوان ابن الخطيب : 111/1.
(171) ديوان ابن الخطيب : 166/1.

يَأْبى لِيَ الأَعْدَاءُ أَنِّي مُقْتَـــدٍ بِهُدَاكَ سِرّاً كَانَ أَوْ إِعْـلاَنَــا[172]

وتكون نتيجة هذا التمادي في مواجهة الأعداء ما آل إليه مصير ابن الخطيب بتدبيرهم وتنفيذهم.

ولكن أكان هذا الصراع فكريا حتى يوضع في هذا الفصل ؟

لقد عرفنا أن جانبا من خلاف لسان الدين مع أصحابه كان خلافا فكريا، كذلك الذي رأيناه بينه وبين النُّباهي، وسائره كان بدوافع سياسية وتنافسية بين جماعة من أهل الفكر والثقافة، وانعكس على الشعر والتاريخ الثقافي، فاستحق لذلك أن يشار إليه في خاتمة هذا المبحث.

(172) م.ن 630/2.

النقد السياسي في الشعر العربي بالأندلس

د. جمعة شيخة
أستاذ بجامعة تونس I

المقدّمة :

ليس من باب التحامل على تراثنا ومحاولة إلصاق التهم جزافا به إذا قلنا : إنّ الشّعر العربي في القرون الوسطى بصفة عامّة والشعر الأندلسي بصفة خاصّة هو في جملته شعر تملّق لأصحاب الجاه وتبرير لأفعال ذوي السّلطان.

وقد يكون حكمنا هذا راجع إلى أنّ ما بقي لنا من هذا الشعر ـــ ونقصد الأندلسي منه ـــ قد وصلنا عن طريق منتخبات قام بها أناس في جملتهم ممّن عاشوا في البلاطات. أو وضعوا مؤلّفاتهم وأهدوها لأصحاب الجاه والسّلطان. وهذا يعني أنّ كلّ ماقيل من شعر في معارضة صاحب السّلطة أو نقده وقع طرحه وإبعاده من هذه المنتخبات. وينضاف إلى هذا العامل أنّ قائل هذا الصّنف من الشّعر يجب أن يقرأ ألف حساب لمصيره إذا ذاع شعره ووصل إلى المعنيّ بالأمر. فحريّة الرأي والدّيموقراطيّة وحقوق الإنسان هي كلمات لاتوجد في قاموس أصحاب السلطة في ذلك الوقت. ويعتبر منْ يطالب بها ـــ إن وجد هذا المطالب ـــ متعديًا على حقوق الرّاعي مع رعيّته. ولقد أحسن أحد الشعراء التعبير عن حالة المثقّف مع حكام الإطلاق في تلك العصور بقوله (سريع)[1] :

الحَمْــدُ للهِ عَلَــى أَنَّنِــي ... كَضِفْدَعٍ فِي وَسَطِ اليَــمِّ
إنْ هِيَ قَالَتْ مَلأتْ حَلْقَهَا ... أَوْ سَكَتَتْ مَاتَتْ مِنَ الغَمِّ

(1) الحميدي : الجذوة (التّرجمة عدد 828).

فالمثقف في حالتي السّكوت والكلام هوبين المطرقة والسّندان. ومع ذلك فقد وجدنا خلال تصفّحنا للمصادر الشعريّة الأندلسية من وقف معارضا للسّلطة ناقدا لها ومندّدا بأصحابها غير عابىء بما يمكن أن يكون مآله ومصيره. فمَنْ مِن أصحاب السلطة كان هدفا لهذا النقد ؟

وما هي الأساليب التي اتبعها الشّعراء للنّيل من معارضيهم السّياسيين ؟

إنّ النّاظر في المقطوعات التي وصلتنا مِن هذا الصنف من الشعر يلاحظ أنّه كان على ضربين : ضربٍ تناول بالنّقد أصحاب السّلطة فردا فردا. وضربٍ كان النّقد فيه لمجموعات سياسية كان لها دور مباشر أو غير مباشر في جهاز الدّولة.

I ــ النقد الفردي :

المجتمع العربي الإسلامي في تركيبته السّياسية الاجتماعية هرميّ الشكل : قاعدته الرّعيّة أو العامّة وأعلاه الرّاعي ومعه خاصّة القوم : وهم أصحاب الجاه والنّفوذ في الميادين السّياسيّة والدّينية من جهة والعسكرية والاقتصادية من ناحية ثانية.

والشّعر تناول بالنّقد أربعة أصناف من طبقة الخاصّة من ذوي السّلطة والنّفوذ :

1. **الصّنف الأول** : ويتمثل في قمّة الهرم السّياسي أي صاحب الدّولة والمسؤول الأوّل عنها. وهو في الأندلس ومنذ الفتح العربي لها كان الأمير ثمّ الخليفة الأموي بقرطبة. وفي النصف الثاني من القرن 10/4 أصبح الحاجب هو صاحب السّلطة الفعليّة بينما لم يبق للخليفة إلاّ المراسم الشكليّة. وأصبح هذا المسؤول أميرا مع ملوك الطوائف في القرن 11/5، وأمير المسلمين في عهد المرابطين وأمير المؤمنين مع الموحّدين والمرينيين.

وأهمّ نقد وُجّه لهذا الصّنف من السّاسة هو :

أ ــ **عدم الكفاءة** : ويبرز هذا العيب بصفة جليّة إذا كان المسؤول الأوّل عن الدّولة طفلا صغيرا. وقد رأى بعض الشعراء في هشام المؤيّد، وقد تولّى الخلافة ولمّا يبلغ سنّ الرّشد، مثالا حيّا لطفل غِرّ يلعب وهو متربّع عرض أقوى دولة في أروبا. ولم يخف الشّاعر هلعه ممّا قد تؤول إليه الأمور مع هذا الخليفة ــ

الطفل، فكان نقده جارحا لا يخلو من البذاءة والفحش (سريع)[2] :

اِقْتَرَبَ الْوَعْدُ وَحَانَ الْهَلاَكُ   وَكُلُّ مَا تَحْذُرُهُ قَدْ أَتَاكْ
خَلِيفَةٌ يَلْعَبُ فِي مَكْـتَبٍ   وَأُمُّهُ حُبْلَى وَقَاضٍ يُنَـاكْ

وعدم الكفاءة قد لا يكون مرجعها صغر السّن. فهذا باديس صاحب غرناطة رغم شيخوخته له من التصرّفات الغريبة ما يدل على حمق كبير ــ حسب الشّاعر السّميسر ــ فقد أسند وزارته إلى نصراني بعد مقتل وزيره اليهودي، وكأنه لم يأخذ العبرة من الفتنة التي قامت ضدّ اليهود، وأدّت إلى مقتل زعيمهم ابن النغرلة. قال السّميسر (مجزوء الخفيف)[3]:

كُلَّ يَوْمٍ إِلَـى وَرا   بُـدِّلَ الْبَـوْلُ بِالخَـرَا
فَزَمانــاً تَهَــوّداً   وَزَمانــاً تَنَصُّــرَا
وَسَيَصْبُو إِلَى الْمَجُـو   سِ إِنْ الشَّيْخُ عَمَّـرَا

أمّا تميم صاحب مالقة، فقد عزل القاضي الصّالح أبا مروان بن حسّون[4]، فبرهن بسوء تصرّفه عن حماقة سياسيّة في ظرف حرج هو أحوج ما يكون فيه إلى السّند والتّأييد. فجلب لنفسه هكذا غضب الأرض والسّماء. قال أبو الحسن الحصري (كامل)[5] :

أُنْظُرْ إِلَيْهِ الْيَوْمَ كَيْفَ أَصَابَهُ   صَرْفُ الزَّمَانِ وَلَيْسَ عَنْهُ دِفَاعُ
لَـوْلاَ إِسَاءَتُــهُ وَظُلْمُــهُ   لَغَـدَا وَأَنْتَ يَـدٌ وَذِرَاعُ

ب ــ سوء السّلوك : وهذه التّهمة تأخذ مظاهر متعدّدة من الظلم والاعتداء إلى الرّذيلة والمجون. والأمثلة على ذلك متنوعّة : فهذا ابن الزّقاق يهجو رئيس الشرق ــ ونرجّح أنّه يحي بن غانية ــ ويرميه بعظيمة الاستيلاء على أموال ضعاف

---

(2) المقرّي : نفح الطيب 602/1.
(3) إحسان عبّاس : أخبار وتراجم أندلسيّة ص 84.
(4) أبو مروان عبيد الله بن عيسى الكلبي المالقي : ولي قضاء مالقة. توفي سنة 1111/505 (ابن بسّام : الذّخيرة : 882/1/4).
(5) المصدر السّابق

المسلمين من اليتامى رغم ماجاء في الذكر من تنديد وتشنيع. يقول الشاعر (وافر)[6] :

1) رَئِيسُ الشَّرْقِ مَحْمُودُ السَّجَايَا　　يُـقَصِّرُ عَـن مَدَائِحِـهِ البَلِيـغُ
2) نُسَمِّيهِ بِيَحْيَى وَهْوَ مَـيْتٌ　　كَمَـا أَنَّ السَّلِيمَ هُوَ اللَّدِيـغُ
3) يَعَافُ الوِرْدَ إِنْ ظَمِئَتْ حَشَاهُ　　وَفِـي مَـالِ الْيَتِيمِ لَـهُ وُلُـوغُ

لقد أجرى الشاعر هجاءه اللاّذع مجرى التهكّم السّاخر حين قال (محمود السجايا) في البيت الأوّل. ويرى ابن خيرة القرطبي المعروف بالمنفتل[7] في جهران بن يحيى صاحب لبلة «أكلا للخبائث». وهو يكنّى بذلك عن انغماسه في الملذّات وولغه في المحرّمات، لذا فهو لا يتورّع عن تشبيهه بالكلب الذي تساقط شعره من كثرة «علقه لدّم». قال (كامل)[8] :

إِنَّ ابْنَ يَحْيَى ضَحْكَةٌ فَتَـوَسَّمِ　　وَاذْكُرْ بِهِ خُـدَّامَ نَـارِ جَهَنَّـمِ
أَكَلَ الخَبِيثَ فَشَعْـرُهُ مُتَسَاقِـطٌ　　كَالكَلْبِ أَسْقَطَ شَعْرُهُ لَعْقُ الدَّمِ

أمّا المأمون ابن ذي النون صاحب طليلطة. فهو في نظر ابن غصن الحجاري قد جمع «المخازي كلّها». أمّا تلقبه بالمأمون فهو من أسماء الأضداد قال الشاعر (طويل)[9] :

تَلَقَّبْتَ بَالْمَأْمُونِ ظُلْمـاً، وَإِنَّنِـي　　لآمَنُ كَلْباً حَيْثُ لَسْتُ مُؤَمِّنَهْ
حَرَامٌ عَلَيْهِ أَنْ يَجُـودَ بِـبِشْرِهِ　　وَأَمَّا النَّدَى فَانْدُبْ هُنَالِكَ مَدْفَنَهْ
سُطُورُ الْمَخَازِي دُونَ أَبْوَابِ قَصْرِهِ　　بِحُجَّابِـهِ لِلْقَاصِدِيـنَ مُعَنْوَنَـهْ

ج ــ **التّعاون مع النّصارى** : ومن أعظم التّهم التي كانت توجّه إلى صاحب السلطة في الأندلس، وتثير غضب العامّة عليه هو اتّهامه بالتعاون مع النّصارى. فهذا المهدي مؤجّج نار الفتنة الكبرى بقرطبة في نهاية القرن 10/4. يدعى في

(6) ديوان ابن الزّقاق ص : 295.

(7) أبو حامد عبد العزيز بن خيرة القرطبي من أعلام شعراء البيرة في مدّة ملوك الطوائف (ابن سعيد : المغرب : 99/2).

(8) المصدر السابق.

(9) ابن بسّام : الذّخيرة : 761/2/1.

بعض المقطوعات الشعريّة النّقدية بقعيد الشّرك إشارة إلى استعانته بالنّصارى الذين مكّنوه من الرّجوع إلى قرطبة منتصرا بعد أن خرج منها مندحرا متسترا. قال ابن درّاج (طويل)[10] :

هَنِيئاً لِهَذَا الدَّهْرِ رَوْحٌ وَرَيْحَانُ وَلِلدِّينِ وَالدُّنْيَا أَمَانٌ وَإِيمَانُ
بِأَنَّ قَعِيدَ الشِّرْكِ قَدْ ثُلَّ عَرْشُهُ وَأَنَّ أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ سُلَيْمَانُ
به رُدَّ فِي جَوِّ الْخِلاَفَةِ نُورُهَا وَقَدْ أَظْلَمَتْ مِنْهَا قُصُورٌ وَأَوْطَانُ
وَأَنْقَذَ دِينَ اللهِ مِنْ قَبْضَةِ العِدَى وَقَدْ قَادَهُ لِلشِّرْكِ ذُلٌّ وَإِذْعَانُ

وقد قام عبد الله بن بلقين صاحب غرناطة بمكاتبة الفونسو السّادس عندما توجّس خيفة من المرابطين، وبادر بتحصين قلعته ومَلْئِها بالمؤمن والعتاد، فكان بذلك هدفا لنقد السّميسر لِما رأى في تصرّفه من ذميم الفعل وسوء التدبير (مخلّع البسيط)[11] :

صَاحِبُ غَرْنَاطَةٍ سَفِيهٌ وَأَعْلَمُ النَّاسِ بِالأُمُورِ
صَانَعَ أَذْفُونْشَ وَالنَّصَارَى فَانْظُرْ إِلَى رَأْيِهِ الدَّبِيرِ
وَشَادَ بُنْيَانَهُ خِلاَفاً لِطَاعَةِ اللهِ وَالأَمِيرِ
يَبْنِي عَلَى نَفْسِهِ سَفَاهاً كَأَنَّهُ دُودَةَ الْحَرِيرِ
دَعُوهْ يَبْنِي فَسَوْفَ يَدْرِي إِذَا أَتَتْ قُدْرَةُ الْقَدِيرِ

وأفظع أنواع التعاون مع النّصارى المثير لاشمئزاز العامّة والخاصّة، هو الاستنجاد بهم والتواطؤ معهم لاستيلاء على حصن من الحصون المنيعة من أرض الإسلام. قال يوسف الثالث مندّدا بالسّلطان أبي سعيد المريني المتواطىء — حسبه — مع عبّاد الصّليب في فعلته النّكراء ضدّ جبل طارق (طويل)[12] :

حِيَاطَةُ هَذا الثَّغْرِ أَضْحَتْ مَلاَذَهُ وَتَمْهِيدُهُ مَا قَدْ عَصَى مِنْ بِلاَدِهِ
يُجَاهِدُ مَنْ أَشْقَاهُ حُبُّ صَلِيبِهِ بِمَغْرِبِهِ لاَ قَرَّ خَفْقُ فُؤَادِهِ

(10) ديوان ابن درّاج ص 47.
(11) مذكّرات الأمير عبد الله ص 207.
(12) ديوان يوسف الثالث ص 49.

سَعَى فِي ثُغُورِ الْمُسْلِمِينَ ضَلاَلَةً بِعُدَّتِـهِ، أَهْـوِنْ بِهَـا، وَاعْتِـدَادِهِ
أَعُثْمَانُ قَدْ لاَحَ الصَّبَاحُ لِنَاظِـرٍ فَكَمْ ذَا تَنَامُ فِي عَرِيضٍ وِسَادِهِ ؟
أَمَالَكَ يَا مَغْرُورُ فِي فِئَةِ التُّقَى مَكَانٌ سِوَى نَادِي الصَّلِيبِ فَنَادِهِ
لَقَدْ جِئْتَهَا نَكْرَاءَ لاَ عَارَ بَعْدَهَا وَأَحْقَبَهَا زَاداً فَيَـا خُـبْثَ زَادِهِ

2. الصنف الثاني : الوزراء : يعتبر الوزير في الدولة الأندلسيّة المنصب الثاني بعد منصب الخلافة أو الإمارة. فهو الذي يحمل عبء السّلطة و وزرها مع صاحب الدّولة. وبما أنّ أعباء السّلطة متعدّدة تعدّد الوزراء في الدّولة، كلّ حسب المهمّة المناطة بعهدته.

وقد يتعاظم دور أحدهم فيصبح الواسطة بين صاحب الدّولة و وزرائه، لذا ميّزوه في الأندلس بلقب الحاجب. وقد يكون لهذا الحاجب من الطّموح ما يجعله ينفرد بكامل السلطات بالدّولة. ويصبح صاحب الدّولة ــ نظرا الى ضعف شخصيّته أو عدم كفاءته ــ محجوبا، ولا يقوم في صلب مؤسّسات الدّولة إلاّ بدور تشريفي بحت.

وبسبب تعاظم دور الوزير والحاجب في الدّولة الأندلسيّة كانا هدفا للنّقد والتعريض وللتشنيع والتّنديد.

فالحاجب المنصور بن أبي عامر وقد تمكّن بقوّة شخصيّته من جعل منصب الخلافة شكليّا، أصبح عرضة لنقد عنيف من طرف الأمويّين ومن صنائعهم، لقد رأى بعضهم في ابن أبي عامر غاصبا للسلطة من الخليفة الشرعي، وما جُرْأته وطموحه فيما قام به من حجر ضدّ هشام المؤيد إلا مرحلة أولى لافتكاك الحكم من عائلة بني أمية نهائيا ووضعه في بني عامر. وفعلا كانت مثل هذه الأفكار المزعجة تخامر أذهان عدد لابأس به من بني أمية وأتباعهم. فتقلقهم وتقضّ مضجعهم. وقد عبّر إبراهيم بن إدريس[13] عن هذا القلق وهذه الحيرة بقوله

(13) إبراهيم بن إدريس العلوي الحسني عاشر المنصور بن أبي عامر وعاش أيّام الفتنة، وكان يحقد على المنصور لغدره بحسب بن قنّون كبير عائلة الأدارسة الحسينيّين (ابن الأبار : الحلّة : 226/1).

(كامل)[14] :

فِي مَا أَرَى عَجَبٌ لِمَنْ يَتَعَجَّبُ جَلَّتْ مُصِيبَتُنَا وَضَاقَ الْمَـذْهَبُ
إِنِّي لأُكْذِبُ مُقْلَتِي فِي مَا أَرَى حَتَّى أَقُولُ غَلَطْتُ فِي مَا أَحْسِبُ

ولا يحاول الشاعر أن يُخفي حقده على المنصور، فتراه يظهره في صورة مزرية خَلْقاً وَخُلُقا، وفي ذلك ما فيه من تنديد به وتحريض عليه[15] :

أَيَكُونُ حَيّاً مِنْ أُمَيَّةَ وَاحِـدٌ وَيَسُوسُ ضَخْمَ الْمُلْكِ هَذَا الأَحْدَبُ ؟
تَمْشِي عَسَاكِرُهُمْ حَوَالَيْ هَوْدَجٍ أَعْـوَادُهُ فِيهِـنَّ قِـرْدٌ أَشْهَبُ
أَبَنِي أُمَيَّةَ أَيْـنَ أَقْمَـارُ الدُّجَـى مِنْكُمْ، وَمَا لِوُجُوهِهَا تَتَغَـيَّبُ ؟
غَابَتْ أُسُودٌ مِنْكُمُ عَنْ غَابِهَـا فَلِذَاكَ حَازَ الْمُلْكَ هَذَا الثَّعْلَبُ

والوزير القويّ قد يلعب الدّور الرّئيسي في الدّولة بإهمال أو تنازل من صاحبها، فيثير غضب الرّعيّة لما تراه أو تؤوّله من سوء تصرّفه، فيعرّض حياته وحياة الطائفة التي ينتمي إليها إلى الخطر. فهذا أبو إسحاق الإلبيري يفضح بقصيدة له مشهورة أفعال الوزير اليهودي ابن النغزلّة، فيتسبّب في مقتله مع عدد كبير من طائفته. قال الشاعر مبرزا ما رآه تجاوزا من الوزير في حقّ الرّاعي والرّعيّة (المتقارب)[16] :

فَعَزَّ الْيَهُودُ بِـهِ[17] وانْتَخَـوْا وَتَاهُوا وَكَانُوا مِنَ الأَرْذَلِينْ
فَكَمْ مسْلِمٍ فاضِلٍ قَـانِتٍ لأَرْذَلِ قِرْدٍ مِنَ الْمُشْرِكِينْ
فَصَارَتْ حَوَائِجُنَـا عِنْـدَهُ وَنَحْنُ عَلَى بَابِـهِ قَائِمُـونْ

....

وَيَضْحَكُ مِنَّا وَمِـن دِينِنَـا فَإِنَّـا إلى رَبِّنَـا رَاجِعُـونْ
وَلَوْ قُلْتَ فِـي مَالِـهِ إِنَّـهُ كَمَالِكَ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينْ
فَبَـادِرْ إِلَـى ذَبْحِـهِ قُرْبَـةً وَضَحِّ بِهِ إِنَّهُ كَبْشٌ سِمِينْ

(14) المصدر السّابق : 227/1.
(15) نيكل : مختارات من الشعر الأندلسي ص 45.
(16) ديوان الإلبيري : ص 96 ــ 97 ــ 99.
(17) الضّمير يعود على ابن النغزلّة.

والوزير الجريء قد يتجاسر على مخالفة أوامر سيّده فينتزي ببعض المقاطعات التابعة له بالنّظر. كما فعل الوزير ابن عمّار عندما استولى على مرسية باسم المعتمد ثمّ استقلّ بها رغم أنفه. وكان الشعر النقدي المعول الذي هدّ مجده فضاع ملكه في مرحلة أولى، وهدّ كيانه فكان مقتله في مرحلة ثانية.

ونستطيع أن نلاحظ إلى أيّ مدى يمكن أن تلعب بعض المقطوعات الشعريّة دورها في تعقيد الأوضاع وتوتير الأعصاب، في محاولة ابن عبد العزيز التفتين بين المعتمد ووزيره. فقد تحصّل صاحب بلنسيّة على بعض أبيات من القصيدة التي قالها ابن عمّار في تهديده وهو في حالة زهو أنساه الحيطة والحذر فأوصلها الى المعتمد كقوله (كامل)[18] :

كَيْفَ التَّفَلُّتَ بِالْخَدِيعَةِ مِنْ يَدَيْ   رَجُلِ الْحَقِيقَةِ مِنْ بَنِي عَمَّارِ

وكان المعتمد يتميّز غيضا من تصرّفات وزيره، ولكنّه في ما يبدو كان غير قادر على أن يفعل أي شيء على الأقل في تلك الفترة. فاكتفى بأن ذيّل قصيدة ابن عمّار السّابقة ساخرا من أصله الوضيع ومستهزئا من أمه بقوله (كامل)[19] :

تَبْكِي عَلَيْهِمْ شَنَبُّوسُ[20] بِعَبْرَةٍ
كَأَتِيِّهَا الْمُتَدَافِعِ التَّيَّارِ
يَا شَمْسَ[21] ذَاكَ الْقَصْرِ كَيْفَ تَخَلَّصَتْ
فِيهِ إِلَيْكَ طَوارِقُ الأَقْدَارِ

ثمّ قام ابنعبد العزيز بإيصال هذه الأبيات إلى بلاط مرسية (ودسّ نبيلا من يهود شرقي الأندلس لابس ابن عمّار حتّى اطمأن إليه. وأحلّه محلّ الرّواية لأشعاره في هجاء المعتمد[22] كقوله يردّ على سخرية المعتمد معرّضا به وبزوجته اعتماد

---

(18) ابن الأبار : الحلّة : 156/2.
(19) المصدر السابق ص 157.
(20) سنّبوس : قرية بمدينة شلب كانت مقرّا لسلف ابن عمّار (ابن الأبّار : الحلّة : 157/2).
(21) شمس : اسم أمّ عمار (المصدر السابق).
(22) ابن الأبار : الحلّة : 157/2.

(المتقارب)[23] :

تَخَيَّرْتَهَا مِنْ بَنَاتِ الْهِجَا ... نِ رُمَيْكِيَّةٍ مَا تُسَاوِي عِقَالاَ
فَجَاءَتْ بِكُلِّ قَصِيرِ العِذَا ... لِ لَئِيمِ النِّجَارَيْنِ عَمّاً وَخَالاَ

وقال في المعتمد[24] :

سَأَكْشِفُ عِرْضَكَ شَيْئاً فَشَيْئاً ... وَأَهْتِكُ سِتْرَكَ حَالاً فَحَالاَ

وتمكّن اليهودي من أن يرسل نسخة بخطّ ابن عمّار من هذا الهجاء إلى ابن عبد العزيز. فأرسلها هذا بدوره إلى المعتمد. فكان ذلك من أهمّ العوامل التي أدّت إلى مقتل ابن عمّار بطبرزين على يد المعتمد نفسه.

وكما تعرّض الشعر للحاجب القويّ والوزير الطموح والجسور، تعرّض بالنّقد إلى الوزير الذي انعدمت كفاءته. فهناك من الوزراء حسب هذا الشعر النقدي — من يرتقي إلى منصب الوزارة فيشوهه مظهرا وجوهرا. قال ابن عمّار في عدّوه اللّدود ابن عبد العزيز صاحب بلنسية (كامل)[25] :

قُلْ لِلْوَزِيرِ وَلَيْسَ رَأْيُ وَزِيرٍ ... أَنْ يَتْبَعَ التَّدْبِيرَ بِالتَّدْبِيرِ
إنَّ الوِزَارَةَ مُذْ لَبِسْتَ رِدَاءَهَا ... رُفِعَتْ عَلَى التَّغْيِيرِ والتَّزْوِيرِ

كما أنّ إسناد منصب الوزارة إلى أناس غير أكفاء مدعاة لأن يطمح بعضهم إلى منصب الخلافة نفسه، إذ ليس هناك ما يمنعهم من ذلك بعد تدهور المؤسّسات التابعة لها. قال أبو محمد بن أبي بكر بن وزير[26] يهجو ابن عمرو صاحب خطّة الأشراف[27] (كامل)[28] :

---

(23) صلاح خالص : محمّد بن عمّار ص 2 — 281.

(24) ابن الأبار : الحلّة : 158/2.

(25) صلاح خالص : محمد بن عمّار ص 293.

(26) هو حفيد أمير شلب أبي محمّد سيدراي بن عبد الوهّاب بن وزير القيسي، ولاه ناصر بني عبد المؤمن مدينة قصر أبي دانس في الجهة الغربيّة. وقتله ابن هود بإشبيلية 1229/427 وزعم أنّه يروم القيام عليه (المقرّي : نفح الطّيب : 465/4).

(27) في المغرب لابن سعيد الجزء الأوّل ص 382 عوض ابن عمرو وجدنا ابن غمر وهو شخص =

لاَ تَيْأَسَنَّ مِنَ الخِلاَفَةِ بَعْدَمَا   وَلِيَ ابنُ عُمْرو خُطَّةَ الأشْرَافِ
تَبّاً لِدَهْرِ هَـذِهِ أَفْعَالُـهُ   يَضَعُ النّوافِجَ فِي يَدَيْ كَنَّافِ

والوزير الضعيف قد يقوم بما نسمّيه اليوم بالنقد الذّاتي، فهذا الوزير الشاعر حسّان بن مالك بن أبي عبيدة[29] يخاطب الخليفة المستظهر الأموي، ويصف حاله قائلا (طويل)[30] :

إِذَا غِبْتُ لَمْ أُحْضَرْ وَإِنْ جِئْتُ لَمْ أُسَلْ   فَسِيَّانِ مِنِّي مَشْهَـدٌ وَمَغِـيبُ
فَأَصْبَحْتُ تَيْمِيّاً وَمَا كُنْتُ قَبْلَهَا   لِتَيْمٍ وَلَكِنَّ الشَّبِيـهَ نَسِيبُ[31]

وعادة ما يكون ضعف الوزير من ضعف أميره، ويكون النقد عندئذ نقدا لمؤسّسات الدّولة جميعها. قال أبو الرّبيع[32] في حكم بن سعيد وزير هشام المعتدّ (مخلع البسيط)[33] :

هَبْكَ كَمَا تَدَّعِي وَزِيـراً   وَزِيرُ مَنْ أَنْتَ يَا وَزِيرُ ؟
وَاللهِ مَا لِلأَمِيرِ مَعْنَـى   فَكَيْفَ مَنْ وَزَّرَ الأَمِـيـرُ ؟

وقال ابن خفاجة ملمّحا إلى نفس المعنى (طويل)[34] :

فَمَا يَسْتَقِيمُ الأَمْرُ، والْمَلْكُ جَائِرٌ   وَهَلْ يَسْتَقِيمُ الظِّلُّ وَالْعُودُ مُعْوَجُّ ؟

= لم نتمكّن من معرفته أمّا خطّة الأشراف : فهي منصب في الدّولة الموحّديّة لصاحب الأعمال المخزنيّة : وهو الوزير المختصّ بالشؤون الماليّة (عبد الله عنان : عصر الموحّدين ص 623).

(28) المقرّي : نفح الطيب : 765/4.

(29) حسّان بن مالك بن أبي عبدة : وزير من العلماء باللّغة والأدب في الأندلس. توفيّ شوّال 1025/416 (ديوان ابن شهيد تحقيق يعقوب زكي ص 44).

(30) المقرّي : نفح الطيب : 7/1 ــ 436.

(31) يشير إلى قول الشّاعر (وافر) :
وَيُقْضَى الأَمْرُ حِينَ تَغِيبُ تَيْـمٌ   وَلاَ يُسْتَأْذَنُونَ وَهُـمْ شُهُـودُ
(المصدر السابق).

(32) أبو الرّبيع شاعر لم نتمكّن من معرفته.

(33) ابن عذاري : البيان المغرب : 147/3 (تحقيق ميرندا).

(34) ديوان ابن خفاجة ص 63.

وأغلب هذا النقد نابع من تعارض اختيارات الوزير المهجوّ السّياسيّة مع اختيارات الشاعر النّاقد، فيسمح الشاعر لنفسه الحاقدة أن تشنّع بنسب الوزير الخامل وبطانته الفاسدة وشواغله الغريبة، قال ابن شهيد في الوزير أبي عبد الله ابن الفرضي .(طويل)[35] :

وَلَيْسَ[36] كَمَنْحُوسٍ مِنَ الْقَوْمِ مُنْحِسٌ
تَعَاظَمَ حَتَّى قِيلَ لَيْسَ يُنَالُ

أَعَانَتْهُ أَمْوالُ تَخَوَّنَ عِينَهَا[37]
وَأَعْلَتْهُ غُثُرٌ سُوقَةٌ وَسِفَالُ

لَهُ كَعْبُ نَحْسٍ لَمْ يُصَاحِبْ بِهِ امْرَءاً
عَلَى الدَّهْرِ إلاَّ رُدَّ وَهْوَ خَيَالُ

فَفِي كُلِّ عَصْرٍ مِنْ عُصُورِ حَيَاتِهِ
تُثَلُّ عُرُوشٌ أَوْ تُدَكُّ جِبَالُ[38]

هُوَ الدّاءُ فاسْتَأْصِلْهُ تَلْبَسْ جَمَالَهَا
وَدَاءُ كُعُوبِ الْمُنْحِسِينَ عُضَالُ

وقد يتجاوز الحقد كلّ الحدود فنرى الشاعر كابن شهيد مثلا لا يكتفي بأن كان سببا في مقتل الوزير عبد الرّحمان بن محمّد الخيّاط عندما أغرى به الخليفة هشام المعتد، بل قال فيه بعد مقتله بنفس سادية غريبة (كامل)[39].

لاَ يَرْحَمِ الرّحْمَانُ مَصْرَعَ مَارِقٍ   عَبِثَتْ بِطَاعَتِهِ يَدُ الأَهْوَاءِ
أَلْحِقْ بِهِ إخْوانَهُ فَحَيَاتُهُمْ   نَكَدٌ وَقَدْ أَوْدَى أَخُو السُّفَهَاءِ

ونجد نموذجا ثانيا لمثل هذا الحقد المرضي مع الوزير ابن الخطيب في هجوه

---

(35) ديوان ابن شهيد ص 120.

(36) الضّمير يعود على الوزير أبي عمران، صديق الخليفة سليمان الأموي والشاعر ابن شهيد.

(37) الإشارة إلى اشتغال أبي عبد الله الفرضي بالكمياء.

(38) هذا البيت يتّفق مع ما جاء عند ابن عذاري في البيان المغرب : 132/3 تعليقا على تولّي أبي عبد الله الفرضي الوزارة ليحيى بن علي بن حمّود من أنّه (كان أضرّ شيء على دولته).

(39) ديوان ابن شهيد ص 16.

وتشفيه من ابن أبي الفتح وزير إسماعيل بن الأحمر بعد إغراقه مع أبنائه القصّر. قال (منسرح)[40] :

قُلْ لِلْوَزِيرِ البَلِيدِ قَدْ رَكَضَتْ فِي رَبْعِكَ اليَوْمَ غَارَةُ الغِيَرِ
يَا ابْنَ أَبِي الفَتْحِ نِسْبَةٌ عُكِسَتْ فَلاَ بِفَتْحٍ أَتَتْ وَلاَ ظَفَرِ
يَا نَاقِصَ الدِّينِ والْمُرُوءَةِ وَالعقْـ ـلِ وَمُجْرِي لِلِّسَانِ بِالْهَـذَرِ
يَا وَلَدَ السَّحْقِ غَيْرُ مُكْتَتَمٍ حَدِيثُهُ يَا ابْنَ فَاسِدَ الدُّبُرِ
يَا بَغْلَ طَاحُونَةٍ يَدُور بِهَا مُجْتَهِدَ السَّيْرِ مُغْمَضَ الْبَصَرِ

3. **الصّنف الثّالث : الولاة** : والوالي هو نائب صاحب الدّولة في حكم المقاطعات النّائية عن حاضرته عندما تتّسع رقعة مملكته، وعادة ما يختارهم من أقاربه وصنائعه وكبار رجال دولته.

والأندلسيّون بصفة عامّة من أجرأ النّاس على ولاتهم بالحق وبالباطل. وكثيرا ما تذمّر هؤلاء الولاة منهم حتّى اعتبر بعضهم العزل عن ولاية الأندلس نعمة وفضلا. فهم لا يتورّعون عن مكاتبة صاحب الدّولة يشتكون ويتذمّرون، إذ ما صدر عن الوالي أو بعض أعوانه في جهته ما يعتبرونه تعديّا عليهم وظلما. وهذا المخزومي الأعمى[41] يراسل علي بن يوسف بن تاشفين معرّضا بسلوك أبي محمد بن سعيد بن خلف والي أشراف غرناطة[42] (طويل)[43] :

إِلَيْكَ أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ نَصِيحَـةً يَجُوزُ بِهَا البَحْرَ المُجَعْجَعَ شَاعِرُ
بِغَرْنَاطَةٍ وَلَّيْتَ فِي النَّاسِ عَامِلاً وَلَكِنْ بِمَا تَحْوِيهِ مِنْهُ المَـآزِرُ
وَأَنْتَ وَمَا تَخْفَى عَلَيْكَ خَفِيَّةٌ فَسَلْ أَهْلَهَا فالأَمْرُ لِلنَّاسِ ظَاهِرُ
وَمَا لإِلَهِ الْعَرْشِ تَفْنِيهِ حَمْـدَةٌ وَزَيْنَبُ وَالْكَأْسُ الذي هُوَ دَائِرُ

---

(40) المقرّي : نفح الطيب : 1/5 ــ 140.

(41) أبو بكر المخزومي الأعمى المورروي : قال فيه ابن الخطيب (كان أعمى، شديد القحة والشرّ معروفا بالهجاء). كان حيّا بعد 1145/540 (ابن الخطيب : الإحاطة : 424/1).

(42) توفيّ 5/539 ــ 1144 (المصدر السّابق : 215/3، 216، 217).

(43) المصدر السّابق. ص : 216.

وتقدم لنا المادّة الشّعرية نموذجا ثانيا عن هذا التّذمّر، ويتمثل في شكوى رفعتها مباشرة إلى الخليفة المنصور الموحّدي الشّاعرة الشّلبية[44] تتظلم من والي بلدها وصاحب خراجها. وقد حمّلت الشّاعرة الخليفة بكلّ جرأة مسؤولية ما وقع في بلدها من عبث، هو إلى النّهب أقرب، أدّى إلى انخرام اقتصادي بدّل الأرض غير الأرض، وقلب الأحوال رأسا على عقب. قالت (كامل)[45] :

قَدْ آنَ أَنْ تَبْكِي الْعُيُونُ الآبِيَهْ	وَلَقَدْ رَأَى أَنَّ الحِجَارَةَ بَاكِيَهْ
يَا قَاصِدَ الْمِصْرِ الذِي يُرْجَى بِهِ	، إنْ قَدَّرَ الرَّحْمَانُ، رَفْعُ كَرَاهِيَهْ
نَادِ الأَمِيرَ إِذَا وَقَفْتَ بِبَابِهِ	يَا رَاعِياً إنَّ الرَّعِيَّةَ فَانِيَهْ
أَرْسَلْتَهَا هَمَلاً وَ لاَ مَرْعَى لَهَا	وَتَرَكْتَهَا نَهْبَ السِّبَاعِ العَادِيَهْ
شِلْبٌ كَلاَ شِلْبٍ وَكَانَتْ جَنَّةً	فَأَعَادَهَا الطَّاعُونُ نَاراً حَامِيَهْ
حَافُوا وَمَا خَافُوا عُقُوبَةَ رَبِّهِمْ	وَاللهِ لاَ تَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَهْ

وهم لا يتورّعون عن الاساءة إلى من أحسن إليهم من الولاة وأبلى البلاء الحسن في سبيلهم. فهذا يحي ابن غانية رئيس الشرق رغم أياديه البيضاء على الأندلس لم يسلم من نقد أهلها، قال فيه ابن الزّقاق. (وافر)[46] :

رَئِيسُ الشَّرْقِ مَحْمُودُ السَّجَايَا	يُقَصِّرُ عَنْ مَدَائِحِهِ الْبَلِيغُ
نُسَمِّيهِ بِيَحْيَى وَهْوَ مَيْتٌ	كَمَا أَنَّ السَّلِيمَ هُوَ اللَّدِيغُ
يَعَافُ الوِرْدَ إنْ ظَمِئَتْ حَشَاهُ	وَفِي مَالِ الْيَتِيمِ لَهُ وُلُوغُ

وعزل الولاة عند الأندلسيّين هو مصدر فرحة وحبور. قال أبو زكرياء يحي ابن مطروح[47] في وال ظالم عزل. ونزل المطر على إثره. وكان الناس في جدب

---

(44) شاعرة رقيقة ـــ كما يبدو من شعرها على قلّته ـــ عرفت بالشلبيّة نسبة إلى بلدها شلب في غربي الأندلس (محمد المنتصر الرّيسوني : الشّعر النّسوي في الأندلس ص : 118).

(45) المرجع السّابق.

(46) ديوان ابن الزقاق ص 295.

(47) من أهل مدينة باغة، من بيت إمارة، انحاز إلى مالقة و لم يزل حيث حلّ في رتبة عالية، معاصر لعمّ ابن سعيد صاحب المغرب (ابن سعيد : المغرب : 155/2 ـــ المقّري : نفح الطيب : 153/4).

(سريع)[48] :

وَرُبَّ وَالٍ سَرَّنَا عَزْلُهُ فَبَعْضُنَا هَنَّأَهُ الْبَعْضُ
لَقَدْ وَاصَلَتْنَا السُّحُبُ مِنْ بَعْدِهِ وَلَذَّ فِي أَجْفَانِنَا الْغَمْضُ
لَوْ لَمْ يَكُنْ مِن نَجَسٍ شَخْصُهُ مَا طُهِّرَتْ مِنْ بَعْدِهِ الأَرْضُ

والمادّة الشعريّة تقدّم لنا نموذجا حيّا لسلوك الولاة المرابطين بالأندلس يتمثل في سيرة والي قرطبة الزّبير بن عمر. وأوّل ما لفت نظر الشّاعر في سلوك هذا الوالي هو تخلّيه عن واجبه الدّفاعي. قال الأبيض (بسيط)[49] :

أَمَّا زُبَيْرُ فَقَدْ أَوْدَى بِأَنْدَلُسٍ مَا كَانَ مِنْ حُرْمَةٍ فِيهَا وَصِدِّيقِ
وَصَدَّهُ عَن قِرَاعِ الدَّارِعِينَ بِهَا قَرْعُ القَوَاقِيزِ أَفْوَاهُ الأَبَارِيقِ

وممّا يحزّ في النّفس أنّ تخلّيه عن ذلك الواجب كان في سبيل إرضاء نزواته. قال نفس الشّاعر (بسيط)[50] :

يَا سَائِلِي عَنْ زُبَيْرٍ أَيْنَ مَسْكَنُهُ
هَيْهَاتَ تَطْلُبُ صُبْحاً مَالَهُ وَضَحُ
سَكْرانُ يَكْرَعُ فِي فَرْجٍ وَفِي قَدَحٍ
والمُلْكُ تَحْتَ لَبَانِ الصَّدْرِ مُطَّرِحُ[51]
يَا ضَيْعَةَ الحُسْنِ لَمْ يَتْرُكْ لَهُ سَبَداً
أَوْدَى السَّمَاعُ بِبَيْتِ المَالِ والقَدَحُ

وإذا كان الناس يعكفون على الصّلاة تهجّدا وخشوعا. فهذا الوالي يعكف على الضلالة فسقا وفجورا. قال الأبيض (كامل)[52] :

عَكَفَ الزُّبَيْرُ عَلَى الضَّلاَلَةِ سَائِساً وَإِمَامُهُ الْمَشْهُورُ كَلْبُ النَّارِ

---

(48) المصدر السابق : 3/8 ـــ 507.
(49) أبو بحر صفوان بن إدريس : زاد المسافر ص 112.
(50) المصدر السّابق.
(51) في الأصل : لبان السّجود.
(52) المصدر السابق.

مَا زَالَ يَأْخُذُ سَجْدَةً فِي سَجْدَةٍ بَيْـنَ الْقِيَـانِ وَرَنَّـةِ الأَوْتَـارِ
فَإِذَا اعْتَرَاهُ السَّهْوُ سَبَّحَ خَلْفَـهُ صَوْتُ الْكِرَانِ وَصَرْخَةُ المِزْمَـارِ

وليس هذا بالأمر الخطر أمام شذوذه الجنسي. قال الأبيض (كامل)[53] :

قَالُوا الزُّبَيْرُ مُبَرَّصٌ فَأَجَبْتُهُمْ لاَ تَعْذُلُوهْ فَدَاؤُهُ مِنْ عِنْدِهِ
رَضَعَتْ مَبَاعِرُهُ الأُيُورَ فَأَكْثَرَتْ حَتَّى بَدا وَسْمُ الْمَنِيِّ بِجِلْدِهِ

4) **الصنف الرّابع القضاة والفقهاء** : يعتبر القاضي[54] والفقيه في الأندلس من أعوان الدّولة وأعيانها في نفس الوقت. ولم تكن هاتان الشخصيّتان تمثّلان السّلطة القضائيّة فقط في القرون الوسطى، بل كان لهم دور لايستهان به في الحياة السّياسيّة ممّا اضطرّ بعض الحكّام إلى مجاملتهم ومداراتهم، ويكفي أن نذكر دورهم في عهد الإمارة الأمويّة، وما انجرّ عنه من ثورة في ولاية الحكم الرّبضي.

ولقد تمكّن بعضهم بعد سقوط الخلافة من الانتزاء على بعض المناطق وأسّسوا فيها دولا كانت من أقوى دول عهد الطوائف كدولة بني عبّاد بإشبيلية.

وتعاظم دورهم في الميدان السّياسي والاجتماعي في العهد المرابطي. وكان ذلك على حساب أهل الأدب عامّة والشّعراء بصفة خاصّة. ولقد حزّ في نفس هؤلاء أن يروا فئة أخرى تحلّ محلّهم وتسلبهم كلّ ماكان لهم من امتيازات. وهذا الأعمى التطيلي يندب دولة الشّعر ويستنكر بقوّة هذا التحوّل الذي أعطى الفقهاء ماكاد يكون حكرا — وما بالعهد من قدم — على الشعراء. قال الأعمى التّطيلي (طويل)[55] :

أَيَا رَحْمَتَا لِلشِّعْرِ أَقْوَتْ رُبُوعُـهُ
عَلَـى أَنَّهَـا لِلْمَكْرُومَـاتِ مَنَـاسِكُ
وَلِلشُّعَـرَاءِ الْيَـوْمَ ثُـلَّتْ عُرُوشُهُـمْ
فَلاَ الفَخْرُ مُخْتَالٌ وَلاَ العِزُّ تَامِكُ

(53) ابن سعيد : المغرب : 128/2.
(54) القاضي هو في فقيه له خطّة رسميّة.
(55) (قام زيد) رمز للأدباء و (قام مالك) رمز للفقهاء.

فَيَا دَوْلَةَ الضَّيْمِ اِجْمِلِي أَوْ تَجَامَلِي
فَقَدْ أَصْحَبَتْ تِلْكَ العُرَى وَالعَرَائِكُ
وَيَا (قَامَ زَيْدُ) أَعْرِضِي أَوْ تَعَارَضِي
فَقَدْ حَالَ مِنْ دُونِ الْمُنَى (قَالَ مَالِكُ)(55)

ومن هذاالمنطلق أصبح القضاة والفقهاء ــ وخاصّة في العهد المرابطي ــ هدفا لنبال شعراء العصر. وكان لموقف الغزالي منهم بعد حرقهم لكتابه «الاحياء» أمام الباب الغربي لجامع قرطبة ما شجّع الشّعراء على النّيل منهم والتّحامل عليهم.

وتجنّبا لما قد عساه أن يُفهم من نقد الشّعراء للفقهاء أنّه نقد لكامل المذهب المالكي، قام الشّعراء بمدح مالك. وإن كان هذا المدح لا يبرّىء صاحب المذهب تماما، لأنّه مكّنهم عن طريق مذهبه من أسباب الوصول إلى مركز السّلطة والنّفوذ. قال أبو بكر الأبيض (كامل)(56) :

قُلْ لِلإِمَامِ سَنَا الأَئِمَّةِ مَـالِكٍ ... نُـورِ الْعُيُـونِ وَنُزْهَـةِ الأَسْمَـاعِ
لِلَّـهِ دَرُّكَ مِـنْ هُمَـامٍ مَاجِـدٍ ... قَدْ كُنْتَ رَاعِينَا فَنِعْمَ الرَّاعِـي
فَمَضَيْتَ مَحْمُودَ النَّقِيبَةِ طَاهِـراً ... وَتَرَكْتَنَـا قَـنَصاً لِشَرِّ سِبَـاعِ
أَكَلُوا بِكَ الدُّنْيَا وَأَنْتَ بِمَعْـزِلٍ ... طَاوِي الْحَشَا مُتَكَفِّتُ الأَضْلاَعِ
تَشْكُو دُنْيَا لَمْ تَزَلْ بِكَ بَـرَّةً ... مَاذَا رَفَعْتَ بِهَا مِـنَ الأَوْضَاعِ

إن آراء أقطاب هذا المذهب ابتداء من مالك، ثمّ تلاميذه وأتباعه كابن القاسم وأشهب وأصبغ وسحنون، وما وضعوه من تآليف إنّما هي وسائل يحذق هؤلاء الفقهاء استعمالها في سبيل تحقيق مزيد من الكسب المادّي. قال أبو بكر الأبيض (كامل)(57) :

أَهْـلُ الرِّيَـاءِ لَبِسْتُـمُ نَامُوسَكُـمْ ... كَالذِّئْبِ يَخْتِلُ فِي الظَّلاَمِ العَاتِمِ

---

(56) المقري : ن/448/3 وفي المعجب للمراكشي ص 235 تنسب هذه الأبيات لابن البنّي مع اختلاف يسير لا يؤثر في المعنى. (ن = النّفح).

(57) أبو بحر صفوان بن إدريس : زاد المسافر 113.

فَمَلَكْتُمْ الدّنْيَا بِمَذْهَبِ مَالِكٍ وَقَسَمْتُمْ الأَمْوَالَ بِابْنِ القَاسِمِ[58]
وَبِأَشْهَبَ[59] شُهْبَ الْبِغَالِ رَكِبْتُمُ وَبِأَصْبَغَ[60] صُبِغَتْ لَكُمْ فِي العَالَمِ

وقال ابن صارة[61] (مجزوء المديد)[62] :

يَا ذِئَاباً لَنَا فِي ثِيَابٍ مُلَوَّنَهْ
أَحَلاَلاً رَأَيْتُمْ أَكْلَنَا فِي المُدَوَّنَهْ ؟

وما علم هذا الصنف من الفقهاء عند ابن خفاجة إلاّ تكالب وأبّهة، وما زهدهم إلا تحيّن وتربّص. قال (كامل)[63] :

دَرَسُوا الْعُلُومَ لِيَمْلِكُوا بِجِدَالِهِمْ فِيهَا صُدُورَ مَرَاتِبٍ وَمَجَالِسِ
وَتَزَهَّدُوا حَتَّى أَصَابُوا فُرْصَةً فِي أَخْذِ مَالِ مَسَاجِدٍ وَكَنَائِسِ

ويتحوّل النّقد والهجاء إلى تنديد وتشنيع، وذلك بالكشف عن نماذج من قبيح أفعالهم، وبإماطة اللّثام عن مظاهر من سوء سلوكهم. فهم يظلمون ويرتشون. قال ابن الزقّاق[64] (كامل)[65] :

قَاضٍ يَجُورُ عَلَى الضَّعِيفِ وَرُبَّمَا لَقِيَ القَوِيَّ بِمِثْلِ حِلْمِ الأَحْنَفِ
لَعِبَتْ بِطَلْعَتِهِ الرُّشَى لَعِبَ الرَّشَا بِفُؤَادِ خَفَّاقِ الجَوَانِحِ مُدْنَفِ

---

(58) أبو عبد الله عبد الرحمان بن القاسم تلميذ مالك توفي 191 هـ/806 (أبو بحر صفوان بن إدريس : زاد المسافر ص 113 تعليق عدد 1).

(59) أشهب بنعبد العزيز بن داود القيسي فقيه كان صاحب مالك توفي 204 هـ :819 (نفس المصدر السابق).

(60) أصبغ بن الفرج من كبار مالكية مصر توفي 225/ 838 (نفس المصدر السابق ص 108 تعليق عدد 5).

(61) عبد الله بن محمد بن صارةالبكري من أهل شنترين توفي 1123/517 (المصدر السابق ص 108 تعليق عدد 5).

(62) سعد إسماعيل شلبي : دراسات أدبيّة في الشعر الأندلسي ص 160 وعنده ابن صارة بالسين (ابن سارة).

(63) د/ ابن خفاجة : 155.

(64) أبو الحسن علي بن عطية توفي في حدود 1135/530 (المقري : ن/16/1 تعليق 2).

(65) د / ابن الزقاق : 265.

وقال أبو الحسن بن الطّرواة النَّحوي[66] (بسيط)[67] :

إِذَا رَأَوْا جَمَلاً يَأْتِي عَلَى بُعْدٍ   مَدُّوا إِلَيْهِ جَمِيعاً كَفَّ مُقْتَنِصِ
إِنْ جِئْتَهُمْ فَارِغاً لَزُّوكَ فِي قَرَنٍ   وَإِنْ رَأَوْا رَشْوَةً أَفْتُوكَ بِالرُّخَصِ

وهم يحتالون ويشهدون زورا. قال أبو بكر بن مغاور الشّاطبي[68] (بسيط)[69] :

إِنَّا إِلَى اللهِ مَاذَا حَلَّ بِالدِّيـنِ   مِنَ الطِّوَالِ اللِّحَى الْبِيضِ الْعَثَانِينِ
بَاعُوا رِضَى اللهِ وَابْتَاعُوا مَسَاخِطَهُ   وَغَيَّرُوا الشَّرْعَ يَا لِلَّهِ لِلدِّيـنِ
أَضْحَتْ شَهَادَتُهُمْ بِالزُّورِ نَاطِقَةً   إِنَّ الشُّهُودَ لَأَعْوَانُ الشَّيَاطِيـنِ

ويخونون الأمانة فتضيع حقوق من ينتظر منهم حماية حقوقه. قال اليكّي يخاطب أمير المسلمين (طويل)[70] :

تَسَمَّعْ أَمِيرَ الْمُسْلِمِيـنَ لِنَبْـأَةٍ   تُصَمُّ لَهَا الآذَانُ فِي كُلِّ مَشْهَدِ
بِمُرْسِيَةٍ قَـاضٍ تَجَـاوَزَ حَـدَّهُ   وَ أَخْطَأَ وَجْهَ الرُّشْدِ فِي كُلِّ مَقْصَدِ
يُطَالِبُهُ الأَيْتَامُ فِي جُلِّ مَالِهِـمْ   وَيَطْلُبُهُ فِي حَقِّهِ كُلُّ مَسْجِـدِ
فَمَا بَيَّضَتْ كَفَّاكَ بِالعَدْلِ لَمْ تَزَلْ   تُسَوِّدُهُ بِالجَوْرِ كَفُّ ابنِ أَسْوَدِ[71]

وقد يتحوّل التنديد والتّشنيع إلى تهكّم وتندّر، فيسخر ابن البنّي من بخل

---

(66) أبو الحسن سليمان بن محمد بن الطراوة النحوي كان أعلم أهل وقته بالعربية توفي 1133/528 (ابن سعيد : المغرب 208/2).

(67) ابن الأبار : المقتضب ص 11.

(68) عبد الرحمان بن محمد بن مغاور بن حكم بن مغاور من أهل شاطبة. روى عن جلة المحدثين بالأندلس، وكان في وقته بقية مشيخة الكتاب وجلة الأدباء بها. ولد بشاطبة 1108/502 وتوفي بها في 1191/587 (ابن إدريس : زاد المسافر ص 79 تعليق 5).

(69) المصدر السابق ص 80.

(70) ابن سعيد : المغرب 270/2.

(71) هوأحد القضاة الذين وشوا بأبي العباس بن العريف شيخ المتصوفة إلى علي بن يوسف بن تاشفين (ابن الأبار : ح/197/2 تعليق عدد 2).

القاضي ابن حمدين[72] (متقارب)[73] :

أَدَجَّالُ هَذَا أَوَانُ الْخُرُوجِ وَيَا شَمْسُ لُوحِي مِنَ الْمَغْرِبِ
يُرِيدُ ابْنُ حَمْدِينَ أَنْ يُعْتَفَى وَجَدْوَاهُ أَنْأَى مِنَ الكَوْكَبِ
إِذَا سُئِلَ العُرْفَ حَكَّ أُسْتَهُ[74] لِيُثْبِتَ دَعْوَاهُ فِي تَغْـلَبِ[75]

ويسخر أبو جعفر الوقشي[76] من القاضي ابن سوار[77] (طويل)[78] :

حِمَارِي مَرْوَانٌ لِكُلِّ حِمَارِ لَهُ شَرَفٌ بَادٍ وَفَضْلُ نِجَارِ
فَلَوْ قُلِّدَ الأَحْكَامَ وَهْوَ بَهِيمَةٌ لَكَانَ بِهَا أَدْرَى مِنِ ابْنِ سِوَارِ

ويسخر ابن قزمان في أحد أزجاله من قاض عيّن لحماية الأخلاق، محتسبا سكّيرا زانيا (زجل)[79] :

شَرِبَ الخَمْرَ المُحْتَسِبِ وِزْنَا اللهْ يَكفِيَ لَوْ كَانَ عَمِلْتُوا أَنَا

ثم يخاطب القاضي الذي عيّنه ويطالبه بتطبيق الحدّ عليه :

أَيَّا حُدُّوا عَلَى الشَّرَّابْ وانْفِيهْ وَلاَ تَقْبَل مَنْ جَا يَسْأَلك فِيهْ
تُوذِرِيحْ الشرابْ تُفوحْ مِن فيهْ اللهْ قَد أوقعوا بجُرْمُو لَنَا

---

(72) أبو عبد الله محمد بن علي بن حمدين قاضي قرطبة وأحد شيوخ القاضي عياض (النباهي : قضاة الأندلس 101).

(73) المرّاكشي : المعجب ص 172.

(74) يشير إلى قول الشاعر :
والتَّغْلَبِـيُّ إذا تَنَحْنَـحَ لِلقِـــرَى حَكَّ أُسْتَـهُ وَتَمَثَّـلَ الأَمْثَـــالاَ
(المصدر السابق).

(75) تنسب هذه الأبيات بدون البيت الأول إلى أبي بكر الأبيض (انظر ابن سعيد : المغرب 128/2).

(76) أبو جعفر أحمد بن حرج الوقشي القرطبي توفي بعد 1174/570. قال البيت الأول أبو بكر يحي الأركشي فأجازه أبو جعفر بالبيت الثاني (ابن عبد الملك المراكشي) : الذيل والتكملة : سفر 1 قسم 1 ص 2 — 81).

(77) ابن سوار قاضي قرطبة (المصدر السابق : سفر 1 قسم 2 ص 435).

(78) المصدر السابق سفر 1 قسم 1 ص 2 — 81.

(79) ابن سرايا الحلي : العاطل الحالي 6 — 75.

ثم يحمّل القاضي تبعة هذا الإثم[80] :

قاضِي المسلمين آت هُوَ السَّبَبْ
كِيف أنّكَ جَعَلت ذَا مُحتسب
ومُحكّم في أمره أهــلِ الأدَبْ
وَهْـوَ زَانِـي زَنِيم كَـثِير الزِّنَـا

ومع ابن مغاور يتحوّل التّهكّم والسّخرية إلى تصوير كاريكاتوري عنيف ويختار الشّاعر ابن بيّش ــ أحد قضاة عصره ــ للوحاته المثيرة. فيصوّره في اللّوحة الأولى سكيراً معربداً. (الخفيف المجزوء)[81] :

أيُّهَـا النَّـاسُ حَسْبُكُــمْ اِرْهَبُـوا الله واِتَّقُـــوا
لاَ تَلُومُوا ابـنَ بَـيّشٍ[82] فَهْـوَ قَـاضٍ مُوَفَّـــقُ
عَـنْ قَـرِيبٍ تَرَوْنَـــهُ بِظُنُـــونٍ تُصَـــدَّقُ
يَـكْسِرُ الـدَّنَّ عَنْـــوَةً وَتَـرَى الـزِّقَّ[83] يُفْتَـــقُ

وفي اللّوحة الثّانية يصوّره سكّيرا مدمنا (الخفيف المجزوء)[84] :

لاَ تَظنُّـوا ابْـنَ بَيّـــشٍ فِـي قَضَايَـاهُ يَرْتَشِـــي
إنَّمَـا الشّيْـخُ هَلْهَـــلٌ فَهُـوَ يَصْحُـو وَيَنْتَشِـــي
فَتَـرَى الحُكْـمَ غُـــدْوَةً وَتَـرَى النَّقْصَ بَالعَشِـــي

وفي اللّوحة التّالية يصوّره زنديقا متطاولا (بسيط)[85] :

---

(80) ابن سرايا الحلي : العاطل الحالي ص 78.

(81) ابن إدريس : زاد المسافر 81.

(82) لعله بيبش بن محمد بن علي بن بيبش العبدري من أهل شاطبة درس الفقه والحديث والتفسير، تولّى قضاء شاطبة توفي 1186/582 (عبد الله عنان : عصر الموحدين 652).

(83) الزق : لقب صاحب المدينة (ابن إدريس : زاد المسافر 80) ويبدو أن ابن بيّش هو قاضي هذه المدينة التي يلقب صاحبها بالزق ونرجّح أنها شاطبة.

(84) المصدر السابق ص 81.

(85) المصدر السابق.

قَالَ ابْنُ بَيّشٍ المَشْهُورُ مَوْضِعُهُ قَوْلاً يُعَابُ عَلَيْهِ آخِرَ الأَبَدِ
الخَمْرُ وَالزَّمْرُ والفَحْشَاءُ أَجْمَعُهَا حِلٌّ وَبِلٌّ وَتَبْقَى خُطَّتِي بِيَدِي

وينقلب هذا التّصوير في نهاية الأمر إلى شبه تحامل. لا يفسّره إلا ما كمن في النّفوس من حقد وبغض. ولا يبرّره إلاّ ما عرفت به تلك الفترة من استهتار بالدّين وانحلال في الأخلاق وجرأة على الأعراض[86]. وهو عكس ما يمكن أن نتوقّعه في عهد تبوّأ فيه رجال الدّين المكانة السّامية والمحلّ الأرفع. قال ابن مغاور في قاض (سريع)[87] :

الحَمْدُ لِلَّهِ بَلَغْنَا المُنَـــى لاَ حَدَّ فِي الخَمْرِ وَلاَ فِي الغِنَا
قَدْ حَلَّلَ القَاضِي لَنَا ذَا وَ ذَا وَإِنْ شَكَرْنَاهُ أَحَلَّ الزِّنَـــا

وقال اليكّي في فقيه (طويل)[88] :

ثَمَانِي خِصَالٍ فِي الفَقِيهِ وَعِرْسِهِ وَثِنْتَانِ وَالتَّحْقِيقُ بِالمَرْءِ أَلْيَقُ
يُنَاكُ وَتَزْنِي فِعْلُهَا مِثْلُ فِعْلِـهِ فَإِنْ لاَطَ يَوْماً فَهْيَ لاَشَكَّ تَسْحَقُ
وَيَكْذِبُ أَحْيَاناً وَيَحْلِفُ حَانِثـاً وَيَكْفُرُ تَقْلِيداً وَيَزْنِـــي وَيَسْرِقُ
وَعَاشِرَةٌ وَالذَّنْبُ فِيهَـا لأُمِّـهِ إِذَا ذُكِرَتْ لَمْ يَبْقَ لِلشَّتْمِ مَنْطِقُ

وليس غريبا أن ينقلب مثل هذا النّقد والسّخرية والتّحامل بعد مدّة من الزّمن إلى مقاومة فعليّة لنظام نصّب أمثال هؤلاء من الفقهاء المزيّفين، والقضاة المستهترين.

II — النقد الجماعي

نجد مع هذا النقد الفردي لأصحاب السلطة باختلاف مستوياتهم في سلّم الهرم

(86) قال أبو الوليد بن رشد لابن زهر في تفضيل قرطبة : ما أدري ما تقول ؟ غير أنه اذامات عالم باشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتّى تباع فيها. وان مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى اشبيلية. فقال أبو بكر بن العربي قاضي إشبيلية المتوفى 1148/543 معلقا (فكيف لو رأى زماننا يهتك الحرمات والاستهتار بالمعاصي، والتظاهر بالمناكر وبيع الحدود واستيفاء العبيد لها في منصب القضاء). (مجلة دعوة الحق عدد 1 سنة 1977/18 ص 77 : (أبو بكر بن العربي).

(87) ابن إدريس : زاد المسافر 81.

(88) ابن سعيد : المغرب : 267/2 والمصدر السابق 3 — 122.

السّياسي نقداً آخر جماعيا هو أقرب ما يكون إلى نقد الأحزاب السّياسيّة المعارضة اليوم.

ولئن كان مصطلح الحزب السّياسي بمفهومه العصري المضبوط لم يكن موجودا في القرون الوسطى، فإن مفهوم التجمّع انطلاقا من روابط الدّم والتحالف لتحقيف غايات سياسيّة كان متداولا ومعروفا. وهو ما حلّله ابن خلدون في مقدّمته وأطلق عليه مفهوم العصبية.

والمجموعات السّياسيّة التي كانت متواجدة على الساحة الأندلسيّة وكانت عرضة للنقد أربع[89] هي : العائلة الأموية، ملوك الطوائف، المرابطون، البربر.

ا ـــ **العائلة الأموية** : تعرّضت هذه العائلة للنقد في نهاية القرن 10/4، عندما بدأت محاولة العامريين للاستيلاء على الخلافة، وذلك بإرغام الخليفة هشام المؤيد على إسناد ولاية عهده إلى الحاجب عبد الرّحمان (شنجول). وكان لابدّ من تبرير لهذا الحدث السّياسي ليتقبّل المجتمع الأندلسي عامّة والقرطبي بصفة خاصّة مثل هذا التّعيين، فهذا كاتب الرّسائل[90] يبرّر تقديم غير القرشي (من العامريين) على القرشي (من الأمويّين) بالنظر إلى الواقع وبالرّجوع إلى ما أُوثِر عن السّلف الصّالح من أقوال. وهذا الخليفة نفسه فتّش عن كفء في بني مروان لولاية العهد فلم يجد، قال الشاعر (كامل)[91] :

أَمْسَى يُفَتِّشُ قَوْمَهُ وَعَشِيرَهُ ... شُحّاً عَلَيْهَا وَالحَمِيمَ الأَلْصَقَا
وَرَجَا بِأَنْ يُلْفِي إِذَا مَا فَتَّشُوا ... فِي عَبْدِ شَمْسٍ لِلخِلاَفَةِ مَعْلَقَا
فَرَآهُمُ مُتَخَلِّفِينَ عَنِ العَلاَ ... لاَ يَصْلُحُونَ لأَنْ يَسُوسُوا جَرْدَقَا
فَرَمَى إِلَى المَأْمُونِ[92] أَمْرَ جَمِيعِهِمْ ... إِذْ لَمْ يَزَلْ حَدْباً عَلَيْهَا مُشْفِقَا
قَالُوا إِذَا ضَعُفَتْ قُرَيْشٌ أُخِّرَتْ ... وَأَبُو هُرَيْرَةَ[93] قَالَ ذَاكَ مُصَدِّقَا

(89) أدرجنا نقد القضاة باعتبارهم جماعة في النقد الفردي نظرا إلى وحدة الموضوع ونظرا إلى أن الشعراء ـــ وهم ينقدون القاضي كفرد ـــ كانوا يرمزون به إلى القضاة ككلّ.

(90) كاتب الرّسائل : مولى بني مروان (ابن الخطيب، أعمال الأعلام ص 95).

(91) المصدر السابق ص 96.

(92) هو لقب عبد الرّحمان بن المنصور بن أبي عامر ويلقب أيضا احتقارا بشنجول.

(93) أبو هريرة : هو عبد الرّحمان بن صخر صحابي محدث ت 679/59 (الأعلام : 80/4).

وَأَتَى عَنِ الفَارُوقِ أَكْرَمَ أُسْوَةٍ   خَبَرٌ غَدَا لِلخَافِقِينَ مُطَبَّقَا
لَوْ أَنَّ فِيكُمْ سَالِماً قَدَّمْتُهُ   لِيَلِي الأُمُورَ مُغَرِّباً وَمُشَرِّقَا

ب ـ **ملوك الطوائف** : لم تكن سياسة ملوك الطوائف القائمة على التناحر فيما بينهم لتعجب المجتمع الأندلسي، خاصّة إذا أدّى بهم هذا التناحر إلى دفع أموال طائلة للنّصارى استعانة بهم. ولقد ألصق الشعر النقدي بهؤلاء الملوك نقيصتين اثنتين :

ـ **أولاهما** : الانغماس في اللّهو والمجون حتّى كان ذلك مدعاة إلى سقوط عروشهم. قال ابن الجدّ وقد رأى أن ملوك الطوائف استحقّوا عن جدارة ما وقع لهم لغفلتهم وانغماسهم في ملذّاتهم (بسيط)[94] :

نَامُوا وَأَسْرَى لَهُمْ تَحْتَ الدُّجَى قَدَرٌ   هَوَى بِأَنْجُمِهِمْ خَسْفاً وَمَا شَعَرُوا
وَكَيْفَ يَشْعُرُ مَنْ فِي كَفِّهِ قَدَحٌ   يَحْدُو بِهِ مُلْهِيَاهُ : النَّايُ وَالوَتَرُ

ـ **ثانيهما** : هو خيانة الإسلام بتقاعسهم عن مقاومة أعدائه قال السّميسر (مجزوء الكامل)[95] :

نَادِ المُلُوكَ وَقُلْ لَهُمْ   مَا الَّذِي أَحْدَثْتُمُ
أَسْلَمْتُمُ الإِسْلاَمَ فِي   أَسْرِ العِدَى وَقَعَدْتُمُ

ولم تخلّف سياسة هؤلاء الملوك في نفس المجتمع الأندلسي إلاّ الحقد عليهم أثناء حكمهم والتشفّي منهم بعد سقوطهم، قال ابن الجدّ، وقد لحق هؤلاء الملوك الهوان ونالهم الأذى وأصابهم الهلاك (بسيط)[96] :

رِدُوا مَوَارِدَ قَدْ أَوْرَدْتُمُ حَنَقاً   بِهَا الأَنَامَ وَلَكِنْ مَالَكُمْ صَدَرُ
كَأَنَّنِي بِكُمْ قَدْ صِرْتُمْ سَمَراً   وَمَا لَكُمْ فِي الوَرَى عَيْنٌ وَلاَ أَثَرُ
أَمَاتَكُمْ قَبْلَ مَوْت سُوءُ فِعْلِكُمُ   وَكَيْفَ بِالذِّكْرِ إِنْ لَمْ تَحْسُنِ السِّيَرُ ؟

---

(94) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص : 242.
(95) ابن بسّام : الذّخيرة : 885/2/1.
(96) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 242.

ويظهر التّشفّي جليّا مع السّميسر، فقد كان له من مزاجه الحاقد ما جعله يقول في ملوك الطّوائف (مخلّع البسيط)[97] :

خُنْتُمْ فَهُنْتُمْ وَكَمْ أَهَنْتُمْ   زَمَانَ كُنْتُمْ بِلاَ عُيُونْ
فَأَنْتُمُ تَحْتَ كُلِّ تَحْتٍ   وَأَنْتُمُ دُونَ كُلِّ دُونْ
سَكَنْتُمُ يَا رِيَاحَ عَادٍ   وَكُلُّ رِيحٍ إِلَى سُكُونْ

وممّا يثلج صدر الشّاعر انقلاب أوضاع هؤلاء الأمراء رأسا على عقب[98] (طويل) :

وَكُنْتُمْ سَمَاءً لاَ يُنَالُ مَنَالُهَا   فَصِرْتُمْ لَدَى مَنْ لاَ يُسَائِلُكُمْ أَرْضَا

والشّاعر لا يخفي سروره لما أصابهم، وهذا غاية التشفّي قال (وافر)[99] :

وَلَمّا لَمْ نَنَلْ مِنْهُمْ سُرُوراً   رَأَيْنَا فِيهِمُ كُلَّ السُّرُورِ

ج ــ **المرابطون** : لئن قبل المجتمع الأندلسي المرابطين في أوّل الأمر واعتبرهم إخوة منقذين أمام التكالب النّصراني، فإنّهم أصبحوا في نظره ــ وبعد فترة وجيزة من استقرارهم بالأندلس ــ غزاة تزداد وطأتهم عليه يوما بعد يوم.

وقد تفاقم هذا الشّعور العدائي عندما بدأت القدرات العسكرية المرابطيّة تضعف أمام العدوّ النّصراني، ومن جهة أخرى زادت شدّتهم في معاملة أهل الأندلس قال اليكّي في هجائهم (كامل)[100] :

إِنَّ المُرَابِطَ لاَ يَكُونَ مُرَابِطاً   حَتَّى تَرَاهُ إِذَا تَرَاهُ جَبَانَا
تَجْلُو الرَّعِيَّةُ مِنْ مَخَافَةِ جَوْرِهِ   لِجَلاَئِهِ إِذْ يَلْتَقِي الإِقْرَانَا .
إِنْ تَظْلِمُونَا نَنْتَصِفُ لِنُفُوسِنَا   يَجْنِي الرِّجَالُ فَنَأْخُذُ النِّسْوَانَا

أمّا ابن أبي الخصال[101]، فرغم أنّه كان يعمل في بلاط أمير المسلمين وينعم

---

(97) المقّري : نفح الطيب : 108/4.
(98) المصدر السّابق.
(99) ابن بسّام : الذّخيرة : 885/2/1.
(100) ابن سعيد : المغرب : 268/2.
(101) أبو عبد الله بن أبي الخصال (465/1073 ــ 540/1146) شاعر وأديب كتب لعلي =

بكثير من الامتيازات. فإنه لم يستطع أن يكبح جماح نفسه، ويخفي شعوره الوطني. واغتنم أوّل فرصة أتيحت له عندما أمره علي بن يوسف بن تاشفين أن يكتب رسالة توبيخ لجند بلنسيّة إثر تخاذلهم أمام بعض الجيوش النّصرانيّة، فصبّ جام غضبه على الحامية المرابطيّة. ونال منها فكشف بذل عن ضغن خفي شاركه فيه جلّ الأندلسيّين بدليل أنّ الرّسالة كاد أهل الأندلس قاطبة أن يحفظوها. وممّا جاء فيها شعرا قوله وقد تجاوز فيه حدّ الإشارة والتّعريض إلى الذّم الصّريح (متقارب)[102] :

إلَى مَ (يُزَيِّفكُمُ)[103] النَاقِدُ وَيُرْدِيكُمُ الفَارِسُ الوَاحِدُ[104]
أَلاَ هَلْ أَتَاهَا عَلَى نَأيِهَا بِمَا فَضَحَتْ قَوْمَهَا غَامِدُ
تَمَنَّيْتُمُ مَائَتَيْ فَارِسٍ فَرَدَّكُمُ فَارِسٌ وَاحِدُ
فَلَيْتَ لَكُمْ بِارْتِبَاطِ الخُيُولِ ضِئَاناً لَهَا حَالِبٌ قَاعِدُ

إنّ انتقال المرابطي فجأة من بساطة الحياة البدويّة إلى نعيم الحضارة الأندلسيّة أفقده شجاعته، وبانغماسه في أجواء اللذّة والمتعة فقد حياءه وعفّته قال اليكّي (كامل)[105] :

فِي كُلِّ مَنْ رَبَطَ اللِّثَامَ[106] دَنَاءَةٌ وَلَوَ أَنَّهُ يَعْلُو عَلَى كَيْوَانِ

= بن بوسف بن تاشفين. واكتفى بإعفائه إثر رسالة التشفّي التي كتبها في ذم جند بلنسية من المرابطين. استشهد في فتنة المصادمة بقرطبة (الزركلي : الأعلام 316/7).

(102) حسين مؤنس : نصوص سياسية نشرها بمجلة المعهد المصري بمدريد مجلد 1955/3 ص 117.

(103) أصلح هذا الفعل عبد الله كنون في مقال له حول رسالة ابن أبي الخصال في ذمّ المرابطين بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مجلد 1960/35 ص 576. بينما نجد عند حسين مؤنس في المرجع السابق وبعض المراجع الأخرى (يريعكم).

(104) هذا البيت لم يعتبره عبد الله كنون في بحثه السابق جزءا من المقطوعة الشعرية وأورده في قالب نثري.

(105) ابن سعيد : المغرب : 267/2.

(106) نجد عكس ذلك تماما في قول الشّاعر......... (كامل)

قَوْمٌ لَهُمْ شَرَفُ العُلَى فِي حِمْيَرٍ وَإِذَا انْتَمَوا لَمْتُونَةً فَهُمُ هُمُ
لَمَّا حَوَوْا إِحْرازَ كُلِّ فَضِيلَةٍ غَلَبَ الحَيَاءُ عَلَيْهِمُ فَتَلَثَّمُوا

المقري : النفح : 205/3

مَا الفَخْرُ عِنْدَهُمُ سِوَى أَنْ يُنْقَلُـوا مِنْ بَطْنِ زَانِيَةٍ لِظَهْرِ حَصَـانِ
المُنْتَمُـونَ لِحِمْيَـرٍ لَكِنَّهُـمْ وَضَعُوا القُرُونَ مَوَاضِعَ التِّيجَـانِ
لاَ تَطْلُبَـنَّ مُرَابِطاً ذَا عِفَّـةٍ وَاطْلُبْ شُعَاعَ النَّارِ فِي الغُدْرَانِ

واللّثام الذي كان رمزا للمرابطين في سموّ أخلاقه وعلوّ همّته أصبح ستارا له لسوء سلوكه وقبح فعاله[107]. قال اليكّي (كامل)[108] :

إِنَّ المُرَابِطَ بَاخِلٌ بِنَوَالِـهِ لَكِنَّـهُ بِعِيَالِـهِ يَتَكَـرَّمُ
الوَجْهُ مِنْهُ مُخَلَّقٌ بِقَبِيحِ مَـا يَأْتِيهِ فَهُوَ مِن اجْلِهِ يَتَلَثَّـمُ

وبهذا السّلوك المشين والانحراف المقيت تنتفي صفة الإنسانية عن أمثال هؤلاء. قال اليكّي (بسيط)[109] :

رَأَيْتُ آدَمَ فِي نَوْمِي فَقُلْتُ لَهُ أَبَا الْبَرِيَّةِ إِنَّ النَّاسَ قَدْ حَكَمُوا :
أَنَّ الزَّرَاجِينَ[110] رَهْطٌ مِنْكَ قَالَ إِذَنْ حَوَّاءُ طَالِقَةٌ إِنْ كَانَ مَا زَعَمُوا[111]

د ـــ البربر : يبدو أنّ المجتمع الأندلسي بعد انهيار سلطته المركزية وتفكّك كيانه السيّاسي، أصبح يتعامل مع العدوة الإفريقية بكثير من الحذر والحيطة. فهذه العدوة دخل منها عنصر هو العنصر البربري له خصائصه الإيجابية والسلبيّة. وكثيرا ما أغمض الأندلسيون أعينهم عن الجانب الإيجابي ولم يروا في هذا العنصر إلاّ الجانب السلبي.

والشعر الأندلسي يعكس بكلّ وضوح موقف المجتمع الأندلسي من هذا العنصر، خاصّة إذا تعارضت المصالح السياسيّة بين الطرفين. فهذا الإشبيلي يبرّر

---

(107) هذا يتفق مع ماقاله ابن عبدون في رسالته حول الحسبة والقضاء بالأندلس (انظر لفي بروفنصال : رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة ص 28).

(108) المقري : ن/205/3.

(109) ابن إدريس : زاد المسافر 120.

(110) الزراجون : اسم أطلق على المرابطين تشبيها لهم بطائر يقال له الزرجان : وهو طائر أسود البطن أبيض الريش، لأنّ المرابطين في نظر أعدائهم بيض الثياب سود القلوب : (عبد الله عنان : دولة الأندلس : عصر المرابطين ص 185).

(111) ينسب هذان البيتان للسميسر الشاعر.

سلوك المعتضد الغادر ببعض زعماء البربر، فيذكر في بعض مقطوعاته أسماء القبائل التي ينتمي إليها هؤلاء الزّعماء، ويبرز ما آل إليه أمرهم من اعتقال ثم هلاك على يد المعتضد بعد أن استدرجهم إلى حاضرته اشبيلية قال (طويل)[112] :

بِهِ دَمَّرَ الرَّحْمَانُ دُمَّرَ وَانْطَوَى
بَنُو يَفْرَنٍ[112] أَعْدَى الأَعَادِي وَ أَمْرَقُ
وَمِنْ آلِ يُرْنِيَّانَ أَنْكَثُ أُمَّةٍ[113]
لِعَهْدٍ وَمِيثَاقٍ وَأَغْوَى وَأَفْسَقُ
ثَلاَثَةُ رَهْطٍ بَدَّدَ اللهُ شَمْلَهُمْ
أَثَافِيَّ كَانُوا لِلفَسَادِ فَفُرِّقُوا

إنّ هؤلاء الزّعماء مع رهطهم أصبحوا ــ في نظر الشّاعر الّذي تقمّص وجهة نظر سيّده، وأصبح يتكلّم بلسانه ــ يجمعون إلى المروق الفسق، وإلى الغواية الخيانة. وهذا كاف لتبرير ماقام به نحوهم صاحب إشبيلية[114] :

وَصَيَّرَهُمْ قَبْلَ انْقِضَاءِ حَدِيثِهِمْ حَدِيثاً بِهِ ظَهْرُ الجَدَالَةِ يُخْرَقُ
وَكُلٌّ غَدَا رَهْناً بِمَا كَانَ عَامِلاً وَكُلٌّ عَلَى مَا خَيَّلَتْ سَوْفَ يَغْلَقُ

وهكذا تنقلب الآية، فعمل المعتضد ليس غدرا إنّما هو جزاء عن خيانة وردع لغواية (طويل)[115] :

هُمُ نَقَضُوا مِيثَاقَ عَهْدِكَ عَنْوَةً فَأَوْثَقَهُمْ فِي رِبْقَةِ الأَسْرِ مُوثِقُ
هُمُ أَنْضَجُوا ذَاكَ الشِّوَاءِ فَرَمَّدُوا وَهُمْ طَبَخُوا ذَاكَ القَدِيدَ فَأَزْعِقُوا

ويشاطر ابن زيدون ابن حصن في وجهة نظره هذه، فيرى أنّ عمل المعتضد مع هؤلاء الأعداء هو نوع من الحزم والدّهاء (طويل)[116] :

---

(112) فرع من بني يفرن (قبيلة زناتة) : ابن عذاري : البيان 270/3).

(113) ابن عذاري : البيان 271/3.

(114) ابن بسام : د/179/1/2.

(115) المصدر السابق.

(116) د/ابن زيدون : 14.

لَعَمْرُ الْعِدَى الْمُسْتَدْرَجِيكَ بِزَعْمِهِمْ إِلَى غِرَّةٍ كَادَتْ لَهَا الشَّمْسُ تُكْسَفُ
لَكَالُوكَ صَاعَ الْغَدْرِ لُؤْمَ سَجِيَّةٍ وَكِيلَ لَهُمْ صَاعُ الجَزَاءِ المُطَفَّفُ
لَقَدْ حَاوَلُوا العُظْمَى الَّتِي لاَشَوَى لَهَا فَأَعْجَلَهُمْ عَقْدٌ مِنِ الهَمِّ مُحْصَفُ
وَلَمَّا رَأَيْتَ الغَدْرَ هَبَّ نَسِيمُـــهُ تَلَقَّاهُ إِعْصَارٌ لِبَطْشِكَ حَرْجَـــفُ

والمعتضد ــ في نظر ابن زيدون ــ لا يجازي خونة غدروا بل يجازي لئاما كفروا بنعم أسبغها عليهم، وحاولوا قطع اليد الّتي امتدّت لمساعدتهم(117) :

تَحَمَّلْتَ عِبْءَ الدَّهْرِ عَنْهُمْ وَكُلُّهُمْ بِنُعْمَاكَ مَوْصُولُ التَّنَعُّمِ مُتْـــرَفُ
فَإِنْ يَكْفُرُوا النُّعْمَى فَتِلْكَ دِيَارُهُمْ بِسَيْفِكَ قَاعٌ صَفْصَفُ الرَّسْمِ تُنْسَفُ
وَطَيِّ الثَّرَى مَثْوَى يَكُونُ قُصَارَاهُمْ وَإِنْ طَالَ مِنْهُمْ فِي الأَدَاهِمِ مُرْسَفُ

وهذه الفئة من البربر يرى ابن عمار أنّها من فئة البربر الخوارج ولا شكّ أنه يعني بني دمّر، لأنّ هؤلاء من بربر تونس وكانوا من الخوارج الإباضيّة. قال (متقارب)(118) :

وَفَيْتَ لِرَبِّكَ فِي مَنْ غَدَرْ وَأَنْصَفْتَ دِينَكَ مِمَّنْ كَفَرَ
تَعَاطَى الْخَوَارِجُ حَتَّى بَرَزْتَ تُقَوِّمُ مِنْ خَدِّهَا مَا صَعَـــرْ
وَكَمْ نُبْتَ فِي حَرْبِهِمْ عَنْ عَلِيٍّ وَنَابَ عَنِ النَّهْرَوَانِ النَّهَـــرْ

وفي مقطوعة أخرى وإمعانا في التنديد بهذا العنصر جعلهم من اليهود قال (كامل)(119) :

شَقِيَتْ بِسَيْفِكَ أُمَّةٌ لَمْ تَعْتَقِدْ(120) إلاَّ اليَهُودَ وَإِنْ تَسَمَّتْ بَرْبَـــرَا

(117) نفس المصدر السابق.

(118) الفتح بن خاقان : قلائد العقيان ص 1 ــ 100.

(119) صلاح خالص : محمد بن عمّار ص 193.

(120) في كتاب ابن دحية : المطرب ص 171 نجد : تعتمد : ويصبح المعنى إشارة إلى سيطرة اليهود في مملكة غرناطة على دواليب الحكم.
وقد تكون هي نفسها الفرقة التي كان يقاومها بلاط المرية. قال ابن الحداد في ابن معن (طويل) :
وَكَمْ قَدْ رَأَتْ رَأْيَ الْخَوَارِجِ فِرْقَةٌ فَكُنْتُ عَلِيّاً فِي حُرُوبِ شُرَاتِهَـا
(ابن بسام : ذ/714/2/1)

أثْمَرْتَ رُمْحَكَ مِنْ رُؤُوسِ كُمَاتِهِمْ   لَمَّا رَأَيْتَ الغُصْنَ يُعْشَقُ مُثْمَـــرَا

أما ابن المعلّم[121] فهو يرى أنّهم من العناصر التي مرّقت عن الدّين ونبذت الإسلام. وغاية الشاعر في التّشنيع واضحة قال (بسيط)[122] :

مَدُّوا إِلَيْكَ أَكُفَّ الْبَغْيِ فَانْجَذَمَتْ   وَقَدْ خَلَتْ مِنْهُمُ بِالسَّيْفِ أَقْفَاءُ
قَوْمٌ هُمُ نَبَذُوا الإِسْلاَمَ قَاطِبَـةً   عَنْهُمُ كَمَا نَبَذَ الأَمْواتَ أَحْيَاءُ

ولقد استفحل هذا العداء بين العدوتين بعد دخول المرابطين إلى الأندلس. وقد رأينا نماذج من نقد الأندلسيين لهم. ولقد استمرّ هذا العداء بين العدوتين في عهد دولة بين الأحمر حتّى أصبح من التّقاليد السّياسيّة بين فاس وغرناطة. ويبرز الشعر النّقدي عندما تتباين وجهات النظر ويرى كلّ من الطرفين في تصرّف الآخر خطرا على دولته. قال يوسف الثالث يهجو البربر بعد أن استطاع أن يلعب دورا مخرّبا في بلاط فاس. (وافر)[123] :

بَرَابِرُ جُمّعَتْ مِنْ كُلّ أَوْجِ   مَوَاشٍ رَبُّهَا أَبَداً صَنَـــامُ
فَفِيهَا المُلْكُ وَالتَّمْلِيكُ قَدْماً   وَفِيهَا الرِّقُّ مَا صَلُّوا وَصَامُوا
أَعَزْناهُمْ مَنَابِرَ لَيْسَ أَهْــلاً   صُعُودُهُمْ عَلَيْهَا وَالقِيَـــامُ

III ـــ الأساليب

لم يكن النّقد السّياسي في الشعر الأندلسي ـــ سواء تعلق بالأفراد أو بالجماعات في نفس الدّرجة من حيث قوّة اللّهجة وعلى نسق واحد من حيث أسلوب التعبير.

فمنه ما جاء قريبا من الموضوعيّة أو يكاد لأنّه يصف الواقع بما فيه من سلبيّات أو إيجابيّات، كقول ابن شهيد يتحسّر على الماضي أيّام كانت السّلطة في يد واحدة، لها الحول ولها القوّة ضمنت بهما الأمن والسّلم بين الناس في أنفسهم وأموالهم

---

(121) أبو الوليد محمد بن عبد العزيز المعلم : أحد وزراء المعتضد ومشاهير كتابه (ابن بسّام : ذ/112/2).

(122) المصدر السابق ص 120.

(123) ديوان يوسف الثالث ص 109.

وأعراضهم (كامل)[124] :

أَيَّامَ كَانَ الأَمْرُ فِيهَا وَاحِداً لأَمِيرِهَا وَأَمِيرَ مَنْ يَتَأَمَّرُ
أَيَّامَ كَانَتْ كُفُّ كُلِّ سَلاَمَةٍ تَسْمُو إِلَيْهَا بِالسَّلاَمِ وَتَبْدُرُ

ولكن هذه السّلطة تفتّتت وكانت الفتنة المبيرة التي تسبّب فيها المجتمع الأندلسي ثمّ تحمّل تبعاتها. قال ابن شهيد (مجزوء الكامل)[125] :

عَمَهَتْ لَهَا أَحْلاَمُنَا وَكَأَنَّهَا أَضْغَاثُ حَالِمْ
فَكَأَنَّنَا عُمْيٌ نُسَاقُ عَلَى العَمَى فِي ظِلِّ عَاتِمْ

ومن هذا الصّنف من الشعر :

أ ـ ماجاء فاضحا لمزاعم الثوّار وأباطيل المغامرين من أجل السّلطة. ولا يمكن أن يصدر هذا النقد إلا من الطبقة المثقفة الواعية بالمشاكل السّياسيّة وأبعادها. فهذا شاعر عاصر ابن هود الحفيد الثائر في النصف الأوّل من القرن 13/7 يقيس الحاضر بالماضي فلا يرى في هذا الثائر الجديد ـ سواء أصحّت نسبته أم لم تصحّ ـ إلا حلقة من سلسلة المآسي التي بليت بها الأندلس قديما وحديثا قال (وافر)[126] :

يَقُولُ : المُسْتَعِينُ أَبِي وَجَدِّي حَلِيفُ الْبَأْسَ وَالْجُودِ الْمُعِينِ
فَقُلْتُ : الفَضْلُ فِي التَّقْوَى فَدَعْنَا بِفَخْرِ التُّرْبِ وَالْمَاءِ المُهِينِ
وَهَلْ فِي المُسْتَعِينِ رَأَيْتُ خَيْراً فَكَيْفَ المُدَّعِي فِي المُسْتَعِينِ ؟

ب ـ ما سلك فيه الشاعر مسلك تقديم النّصيحة لصاحب السّلطة حتّى يصلح ما فسد من سلوك بطانته وأعوانه، ويكون على بيّنة من الأمر في كامل أنحاء دولته. قال المخزومي الأعمى مخاطبا أمير المسلمين (طويل)[127] :

إِلَيْكَ أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ نَصِيحَةً يَجُوزُ بِهَا الْبَحْرُ المُجَعْجِعُ شاعِرُ

---

(124) ديوان ابن شهيد (تحقيق ش. بلاّ) ص 66.

(125) المصدر السابق ص 154.

(126) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 176.

(127) ابن الخطيب : الإحاطة : 216/3.

بِغَرْنَاطَةٍ وَلَّيْتَ فِي النَّاسِ عَامِلاً وَلَكِنْ بِمَا تَحْوِيهِ مِنْهُ الْمَــآزِرُ
وَأَنْتَ وَمَا تَخْفَى عَلَيْكَ خَفِيَّـةٌ فَسَلْ أَهْلَهَا فَالأَمْرُ لِلنَّاسِ ظَاهِــرُ

ج ــ ما وصلنا من نماذج شعريّة رمزيّة من حيث الشّكل سياسيّة من حيث الهدف، تدخل في نطاق التنافس السّلمِي من جل السّلطة العليا بالأندلس.

لقد حاول أدباء كلّ بلاط في العهد الطّائفي أن يرفعوا من مكانة سيّدهم صاحب البلاط. فكانوا يتخيّلون جدلا بين الأزهار في المفاضلة، ينتهي عادة باتّفاق الجميع على تفوّق نوع منها فتتمّ مبايعته. ولنا من ذلك نموذجان : الأول رسالة لأحمد بن محمّد بن برد[128] وصف فيها نواوير خمسة، وتصوّر جدلا بينها، انتهى باتّفاقها على مبايعة الورد. وهذه شهادة البهار قال (كامل)[129] :

شَهِدَ الْبَهَارُ وَ ذُو الجَلاَلَةِ عَالِمُ بِصَحِيحِ مَا يُبْدِي وَمَا يُخْفِيهِ
أَنَّ الإِمَارَةَ فِي الأَزَاهِرِ كُلِّهَا لِلْوَرْدِ لاَيُؤْتَـى لَـهُ بِشَبِيـهِ

وليس بخاف هدف ابن برد من هذه الرّسالة الّتي بعث بها من بلاط مجاهد العامري بدانية إلى بلاط بني جهور بقرطبة فهو يومىء إلى (أنّ صاحبه منفرد بين الرؤساء تفرّد الورد بين النّوّار، وأنّ هذا التفرّد يجب أن يؤخذ بالتّسليم الكامل)[130] :

وكان ما هو متوقّع من رفض بلاط إشبيلية هذه المبايعة، فقام أحد كتّابه وهو أبو الوليد إسماعيل الحميري[131] بالرّدّ على ابن برد. فبعث برسالة إلى المعتضد جاء في بدايتها : (كان من اجتماع بعض النّواوير واتّفاق طائفة من الأزاهير على تقديم الورد عليها وتفضيله بينها وتخيّره للخلافة منها ماقد وقفت عليه ونظرت إليه... فأوّل من رأى ذلك الكتاب وعاين الخطاب نواوير فصل الربيع الّتي هي

(128) أبو حفص بن برد الأصغر صاحب نظم ونثر اتصل ببلاط المرية أولا ثم استقر بدانية في بلاط مجاهد. ذكر الحميدي أنه رآه بالمرية بعد 1048/440 (ابن سعيد : المغرب : 86/1.

(129) أبو الوليد الحميري : البديع ص 57.

(130) إحسان عباس : تاريخ الأدب الأندلسي : عصر الطوائف ص 292.

(131) هو صاحب كتاب : البديع في وصف الربيع، من كتاب بلاط إشبيلية. توفي قريبا من 1048/440 (مقدمة. هـ. بيراس محقق الكتاب ص 3).

خيرة الورد في الوطن وصحابته في الزمن. فلمّا قرأته أكبرت ما فيه وبنت على هدم مبانيه وبعض معانيه وعرّفت الورد بما عليه فيما نسب إليه من استحقاقه مالا يستحقّه استبهاله ما لا يستأهله)[132]، وانتهى النّقاش بين الأنوار بنقض بيعة الورد ومبايعة البهار. وهذه شهادة الخيريّ الأصفر (مجزوء الرمل)[133] :

أَصْفَرُ الْخَيْرِيّ يَشْهَـــدْ أَنَّ عَقْدَ الْوَرْدِ قَـــدْ رُدْ
وَيَرى أَنَّ البَهَارَ الْـــ مُنْتَقَـى أَعْلَـى وَأَمْجَـــدْ
مَـلِكٌ يَقْظَـانُ يَأْتِـــي وَصُنُـوفُ النُّورِ هُجَّـــدْ

وليس يخفى ما في هذه الأبيات وغيرها من دعوة سياسيّة صريحة لبلاط إشليلية وصاحبه.

ويقابل هذا الصّنف من الشعر السيّاسي نقد آخر أبعد ما يكون عن الموضوعيّة وإنما هو نابغ من نفوس امتلأت حقدا وضغينة على المنافس والمعارض. وهذا نجده من حيث القوّة على درجات :

أ ــ يبدأ بدرجة السّخرية والتهكّم. وأهل الأندلس معروفون بهذا المزاج، لذا جاء أغلب هذا الشعر النقدي يحمل هذا الطالع : كسخريّة المعتمد بالمعتصم ابن صمادح لمّا تزيّن بحمل العمامة ولبس البرنس على عادة أهل العدوة الإفريقية، وذلك تقرّبا من زعيم المرابطين يوسف بن تاشفين. قال المعتمد (كامل)[134] :

وَلَقَدْ ذَكَرْتُ فَزَادَ عَيْنِـي قُـرَّةً هُونِ السَّبَالِ وَخِزْيُ رَبِّ الْبُرْنِسُ

أمّا أبو بكر الأبيض فله طريقته الخاصّة في التهكّم على بعض الثوّار الذين تكاثروا في أواخر الدّولة المرابطيّة. وصار كلّ واحد منهم يصرّح بأنّه خير من أمير المسلمين، وأحق بالأمر منه. قال الأبيض يتهكّم على أحد هؤلاء المدّعين ويصوّر له ما ينتظره من مصير مؤلم ويناديه بلقب أمير المؤمنين (وافر)[135] :

---

(132) الصدر السابق ص 9 ــ 58.

(133) المصدر السابق ص 67.

(134) ابن الأبار : الحلّة : 6/2 ــ 87.

(135) أبو بحر صفوان بن إدريس : زاد المسافر ص 111.

أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ : نِدَاءُ شَيْخٍ أَفَادَكَ مِنْ نَصَائِحِهِ اللَّطِيفَهْ
تَحَفَّظْ أَنْ يَكُونَ الجِذْعُ يَوْماً سَرِيراً مِنْ أَسِرَّتِكَ الْمُنِيفَهْ
أُفَكِّرُ فِيكَ مَصْلُوباً فَأَبْكِي وَتُضْحِكُنِي أَمَانِيكَ السَّخِيفَهْ

ب ـــ ويتحوّل التهكّم إلى تعريض، عادة ما يمسّ المهجو في نسبه وعرضه[136].

ج ـــ ويصل التّعريض إلى حدّ التحامل المغرض على المعارض والمنافس. فهذا ابن حصن الإشبيلي يحمل على زعماء البربر بعد أن قتلهم غدرا المعتضد. وهذفه واضح من هذا التحامل : لقد أَرَادَ إرضاء نزوة للمعتضد في إزهاق الأرواح بالحقّ وبالباطل[137].

أما ابن عمّار فقد أراد بتحامله المغرض على ابن عبد العزيز صاحب بلنسيّة وعدوّه اللّدود تحريضَ العامة عليه وإغراءَها للثورة عليه والإحاطة به[138].

د ـــ ويتحوّل التحامل إلى تشفّ من المهجوّ. فيصبح عزل الوالي مفرحا للنّفوس[139]. وموت الأمير الطاغية مبهجا لها، قال ابن زيدون في المعتضد بعد موته (طويل)[140] :

لَقَدْ سَرَّنِي أَنَّ النَّعِيَّ مُوَكَّلٌ بِطَاغِيَةٍ قَدْ حُمَّ مِنْهُ حِمَامُ
تَجَانَبَ صَوْبُ الغَيْثِ عَنْ ذَلِكَ الصَّدَى وَمَرَّ عَلَيْهِ الْمُزْنُ وَهْوَ جَهَامُ

والتشفّي قد يصبح حالة مرضية نابعة من نفس سادية تجد لذّة ومتعة في عذاب الآخرين. قال ابن الخطيب في هامّة محمد السادس بعد أن قتله بيدرو القاسي سنة

---

(136) انظر هجو المعتمد لابن عمّار وهجو ابن عمّار للمعتمد (ابن الأبار : الحلّة 157/2 ـــ صلاح خالص : محمد بن عمّار ص 2 ـــ 291) وفي هذا البحث ص 5 ـــ 6.

(137) انظر الأمثلة في ص 5، 16 من هذا البحث.

(138) انظر هذا التّحريض في الحلّة لابن الأبار : 155/2 ـــ صلاح خالص : محمّد بن عمّار ص 8 ـــ 287.

(139) انظر ص 8 من هذا البحث.

(140) ديوان ابن زيدون ص 197.

1362/763 وأرسلها إلى الغنيّ بالله في غرناطة (وافر)[141] :

فِي غَيْرِ حِفْظِ اللهِ مِنْ هَامَةٍ هَامَ بِهَا الشَّيْطَانُ فِي كُلِّ وَادْ
مَا تَرَكَتْ حَمْداً وَلاَ رَحْمَةً فِي فَمِ إِنْسَانٍ وَلاَ فِي فُؤَادْ

وهكذا يتحوّل النقد إلى حقد دفين استعمل شعراء الأندلس للتعبير عنه أساليب عديدة للتنديد بالأحياء والتشنيع بالأموات فكانت :

ـ التّورية. كما فعل ابن الخطيب عِنْدَمَا وَرَى بدواء اسمه «دم الأخوين» ليتشفّى من عدوّيه إسماعيل ابن الأحمر وأخيه قيس بعد مقتلهما (وافر)[142] :

بِإِسْمَاعِيلَ ثُمَّ أَخِيهِ قَيْـــسٍ تَأَذَّنَ لَيْلُ هَمِّـي بِانْبِــلاَجِ
دَمُ الأَخَوَيْنِ دَاوَى جُرْحَ قَلْبِي وَعَالَجَنِي وَحَسْبُكَ مِنْ عِلاَجِ

ـ بالتشبيه ويكون المشبّه به عادة حيوانا مثيرا للضحك كالقرد[143] أو الاشمئزاز كالكلب[144] أو موجبا للحذر والحيطة كالثعلب[145]. فيتراءى المهجوّ في صور كاريكاتوريّة شنيعة تنقص من هيبته ووقاره، وهما أمران ضروريّان لصاحب السّلطة والنفوذ.

ـ باستعمال بذيء الكلام وفاحش القول لمسّ المهجوّ في أصله ونسبه وفي عرضه وشرفه وذلك للحطّ من شأنه أمام العامّة والخاصّة. وتلك خطوة أساسيّة لإبعاده وعزله.

الخاتمـــة :

وهكذا نرى أنّ النّقد السّياسي في الشعر الأندلسي جاء في نطاق غرض تقليدي معروف في الشعر العربي ألا وهو الهجاء. ورغم أنّ هذا الغرض يبدو قليلا في الشعر الأندلسي نظرا إلى موقف بعض الشعراء (كابن خفاجة) والنقاد (كابن

---

(141) المقّري : نفح الطيب : 142/5.

(142) ديوان ابن الخطيب ص 359.

(143) انظر ص 4 من هذا البحث.

(144) انظر ص 3 من هذا البحث.

(145) انظر ص 4 من هذا البحث.

بسّام) منه، فقد وصلنا منه ما يمكننا أن نأخذ فكرة ـــ ولو جزئية ـــ عن طبيعة الحكم الأندلسي خلال القرون الوسطى.

وبطبيعة الحال : إنّ طبيعة هذا الحكم لا يختلف في جوهره عن طبيعة الحكم في الحضارة العربيّة الإسلامية. ومع الأسف لم يقع إطلاقا في هذه الحضارة تقتين العلاقة بين الحاكم والمحكوم، على عكس علاقة المحكوم بالمحكوم، فقد تمّ ضبطها بصفة محكمة ودقيقة. وبغياب هذا التّقنين بين الرّاعي والرّعيّة اعتبرت المعارضة السّياسيّة ومنذ أوائل عهد الدّولة الإسلاميّة جريمة كبرى. فساد الحكم المطلق الذي لايقبل النقد ولا المنافسة ولا المعارضة، ولو كان ذلك بطرق شريفة ونزيهة، باعتبار أنّ اختيار الرّاعي على رأس السّلطة هو اختيار غيبي لاعلاقة للواقع الاجتماعي به. قال الشاعر (بسيط)[146] :

تَخَيَّرَ اللهُ وَالسُّلْطَانُ لِلأُمَـــمِ   وَلِيَّ عَهْدٍ يَرَاهُ اللهُ مِنْ كَـــرَمِ

وتلك حقيقة تفسّر لنا ما نجده في الشعر النّقدي من تبرير لأفعال السّاسة مهما بلغت تلك الأفعال من الدّناءة والحمق. ولا يصدر هذا التّبرير إلاّ من طامع تفتّحت شهواته أو خائف ارتعدت فرائصه. فإن لم يكن المعارض من هذا الصّنف ولا من ذلك، تراوح نقده لأصحاب السّلطة، سواء أكانوا أفرادا أم جماعات، من الشكوى والتّذمّر إذا كان مقتنعا ـــ ولو جزئيّا ـــ بعدل السّلطة، إلى السخريّة والتهكّم فالتّنديد والتّشنيع حسب درجة اليأس الذي غلب على نفسه والقنوط الذي استولى على قلبه من أصحاب السّلطة والنّفوذ.

ومن الطريف في هذا النّوع من الشعر أنّه قد يصدر من أصحاب السلطة أنفسهم، فتجد الوزير يهجو الأمير أو الوزير، وتجد الأمير يهجو الوزير أو الأمير فيمرّ عندئذ النقد من التنافس والتّنابز إلى التعريض والتحامل.

وقد لا يقف شعر النّقد السّياسي ـــ سواء صدر عن طبقة العامة أو عن طبقة الخاصّة ـــ عند هذا الحدّ بل يصل إلى التحريض على المهجوّ في حياته والتشفّي منه بعد موته دون وازع من استعمال بذيء الكلام وفاحش القول.

---

(146) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص 94.

مرجعية النص الشعري الأندلسي

د. قاسم الحسيني
كلية الآداب ـــ الرباط

مرجعية النص الشعري الأندلسي تناولها في هذه المداخلة عبر الحديث عن مصادر التأثير فيه، وهي في نظري نوعان :

ـــ مصدر وافد ← المرجعية المشرقية
ـــ مصدر محلي ← المرجعية الأندلسي الذاتية.

وتفصيل القول في هذين المصدرين يستوجب التذكير بمسألة خافية على الدارسين، وهي أن النص الشعري الأندلسي يتميز بميلاد خاص، اذ لم يعرف ميلاداً طبيعيا مثلما عرفه نظيره المشرقي وبالتالي لم يخضع للمراحل الطبيعية في النمو وانما وجد مكتملا راشدا. وهذا الوجود المتميز خلق منذ البدء اشكالية وهي هل نعتبره ـــ النص ـــ أندلسيا بقائله الغريب، أم مشرقيا بموطن ميلاده الأندلسي ؟

الواقع أن حالة النص في المنطلق هي شبيهة بحالة مبدعه : فحين قال الشاعر[1] :

أيها الراكب الميمم أرضي اقر من بعضي السلام لبعض
ان جسمي كما علمت بأرض وفؤادي ومالكيه بأرض

انما كان يعبر عن واقع النص بالنص، فحال النص كحاله، موجود بأرض هو عنها غريب : وتستمر الغربة وتطول، لأن حبل الوصل الأدبي عامة والشعري خاصة سيقوى نتيجة لحلقات التدريس التي كان يقيمها الوافدون من علماء اللغة

(1) انظر المعجب : 31.

والأدب، وكان معين أصحابها في ميدان الشعر يستقي من النص الجاهلي، وبعض نصوص العباسيين[2] مؤسساً بذلك الفضاء العلمي الذي تربى ذوق الشاعر الأندلسي في أحضانه، متفاعل معه ثم عكسه ابداعه تصوراً وآليات[3]. وبذلك الفضاء، ارتبطت منظومة الشاعر المعرفية ومرجعية، فكان لها الأثر في توسيع وتعميق فضاء الرؤية الشعرية.

إن حلقات التدريس حققت في نظري ما كان يرجى منها حول مسألة صناعة الشعر ادراكا من مزاوليها أن صناعة الجيد منه تتوقف على حد تعبير ابن خلدون «على كثرة الحفظ من جنسه»[4]، مثلما حققت من جانب آخر نشر الثقافة الشعرية المشرقية بكل اتجاهاتها، وبأدق معانيها وعلى أوسع نطاق، مشكلة بذلك أحد المصادر الأساسية التي كان لها تأثير في النص الشعري الأندلسي.

إن رصد هذه الحركة الثقافية الشعرية المشرقية في معرض الحديث عن رصد مرجعية النص الشعري الأندلسي، لابد أن ينطلق من رصيد أولائك العلماء الفاتحين الذين كانوا من الصحابة والتابعين، وهو رصيد غلبت عليه الثقافة الدينية واللغوية والأدبية، عملوا على نشرها والمحافظة عليها في منأي عن أي رواج يتعارض والعقيدة الدينية[5]، وبالرجوع الى تأمل بداية الثقافة العربية بالأندلس نجد أنها قامت على أنقاض الثقافة الكنسية المختلفة التي كانت مقتصرة على رجال الدين دون سواهم، فلما جاء الفتح الاسلامي غير مجراها وعممها ثم وسع دائرتها من ثقافة دينية إلى ثقافة ذات آفاق واسعة من العلوم والفنون والاخلاق.

وبالرغم من أن الفاتحين بالغوا في الدين فيما بعد إلى درجة التقليد، لكنهم لم يستغلوا تعصبهم الا نادراً للايقاع بالعناصر غير المسلمة نظرا لوصية الدين فيهم، الأمر الذي حذا بالذميين اللا ارتماء في احضان الاسلام[6].

---

(2) نخص بالذكر منهم أبا تمام والمتنبي.

(3) انظر مدخل الأطروحة التي نلت بها درجة دكتوراه الدولة : بناء القصيدة في الشعر الأندلسي، وهي مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

(4) المقدمة ص 790.

(5) انظر حديثا عن المؤثرات في مدخل الأطروحة التي نلت بها درجة الدكتوراه. نسخة مرقونة بكلية آداب الرباط.

(6) دولة الاسلام في الأندلس ــ العصر الأول ص 27.

وحرص العرب الفاتحون على نشر ثقافتهم بأنجع الوسائل وأسرعها، وهكذا أكثروا من المساجد التي كانت تلقى في رحابها حلقات التدريس، فكثرت بكثرة الوافدين من علماء الشرق وأدبائه، وقويت فيما بعد عن طريق الهجرة المعاكسة[7] وتشجيع الولاة والأمراء، كما أن زرياب بدوره يمثل عامل انعطاف نحو الشرق، إذ اختار هذا المغني العراقي الاقامة النهائية في اسبانيا، فكان أحد العوامل الاقوى حسماً دون شك في رد المملكة الأندلسية الى المشرق من جديد، وسجل العديد من المؤرخين أن وصول هذه الشخصية قد أضفى على اسبانيا بريقا وهاجاً على كل مايرد من المشرق[8]. وأعتقد أن هذا المغني كان له أبعد الأثر في رد الأندلس الى المشرق من نواح عدة :

ــ الناحية الاجتماعية (التذكير بحياة المشارقة)

ــ الناحية القومية (التعلق بالعروبة)

ــ الناحية الثقافية (تحبيب كل ما هو شرقي من شعر ولحن وغناء وجعله عاملا أساسيا في التذوق الأندلسي وتربيته).

وبتوافد أعداد من العلماء والأدباء على بلاد الأندلس بدأ الجو الثقافي ينفتح على شبه الجزيرة بتأثير مباشر من الحضارة العربية في المشرق أيام العباسيين[9] كما استمرت أخذاً وعطاء حتى زمن متأخر. ففي زمن ابن خاتمة[10] تصل الى الأندلس قصيدة الشيخ الصوفي شهاب الدين بن عبد الله ابن الخيمي[11]، ويطلع عليها الشاعر ابن خاتمة مثلما اطلع عليها غيره، وربما استمرت هذه الأواصر حتى نهاية النهاية اذ في نهاية القرن الثامن الهجري تقريبا وصل كتاب ديوان الصبابة لابن أبي صجلة التلمساني وكان حافزاً قويا لابن الخطيب في تأليف روضة التعريف بالحب الشريف[12]. ويبدو أن التواصل الثقافي بين المشرق والأندلس،

---

(7) الحياة الاجتماعية في الأندلس ص 27.

(8) الحضارة العربية في اسبانيا ص 62.

(9) نفسه ص 62.

(10) عاش الشاعر في القرن السابع الهجري انظر الاحاطة 114/1.

(11) توجد في فوات الوفيات 458/2.

(12) انظر حديثنا عن ذلك في مدخل الأطروحة المرقونة بكلية آداب الرباط.

وان كان متواصلا لكنه لم يكن هادئاً في جميع مراحله، وإنما كان يعرف في بعضها صراعات أبانت عن قوة في الشخصية العلمية لأهل الأندلس. من مظاهرها ذلكم التفوق الذي أحرزه الكاتب أبو مروان الجزيري على صاعد البغدادي في حضرة المنصور يوم عيد[13]، حين دخل صاعد على الخليفة وعليه ثياب جدد وصف جديد فمشى على حافة البركة لازدحام الحاضرين في الصحن، فزلق فسقط في الماء، فضحك المنصور وأمر باخراجه، وقد كاد أن يقتله البرد فأدناه مجلسه وقال له : هل حضرك شيء ؟ فقال :

شيئان كانا في الزمان عجيبةْ　　　خَرْطُ ابن وهب ثم وقعة صاعد

فاستبرد ما أتى به، فقال أبو مروان الكاتب الجزيري هلا قلت :

سروري بغــرتك المشرقــة　　　وديمة راحــتك المغرقـــة
ثَنائي نشوان حتى غــرق　　　في لجة البركــة المطبعــة
لئن طَل عبدك فيها الغريــ　　　ق نجودك من قبلها أغْرقَه

فقال له المنصور : لله درك يا أبا مروان. فسناك بأهل بغداد ففضلتهم فبمن نقيسك بعد ؟

هناك مظهر آخر دال على ذلك الاحساس بالتفوق يكمن في تلك الأحكام التي كان يصدرها الشعراء الأندلسيون ابداعاً رداً على نظرائهم امشارقة وقصة الرمادي مع المتنبي أقوى دليل حين قال الرمادي وهو بصدد الحديث عن أبي علي القالي[14] :

من حاكم بيني وبين عذولي　　　الشجو شجوي والعديل عديلي
في أي جارحة أصون معذلي　　　سلمت من التعذيب والتنكيل
ان قلت في بصرى فثم مدامعي　　　أو قلت في قلبي فثم غليلي
لكن جعلت له المسامع موضعا　　　وحجبتها عن عذل كل عذول

---

(13) النفح 95/3.
(14) النفح 71/3 ــ 72.

ولما سمع المتنبي البيت الثاني قال : يصونه في أسته. وكان الرمادي لما سمع قول المتنبي :

كفى بجسمي نحولا أنني رجل   لولا مخاطبتي اباك لم ترني

قال : أظنه خرطة والجزاء من جنس العمل.

واذا كان لابد من ابداء الرأي في هذه الحكاية فهو أن هيبة المتنبي كشاعر عظيم في الشرق أصبحت لاتكبر عن هيبة كبار الشعراء في الأندلس أمثال الرمادي هذا وابن زيدون والمعتمد وابن خفاجة وغيرهم، وما رد الرمادي بهذه الطريقة إلا تجسيد لهذا التساوي بين الهيبتين ان لم يكن بداية الاحساس بالتفوق.

ولم تكن هذه الواقعة وحيدة، وإنما هناك العديد منها، مما كان يجري من مناقشات علمية في أحضان الامراء والخلفاء حول قضايا أدبية وعروضية تحضى بالذكر واحدة منها تلك التي دارت بين أبي علي القالي وابن رفاعة الالبري في مسألة عروضية انتهت بانسحاب الشاعر الأندلسي احتجاجا على كسر أبي علي وزن بيت شعري مشهور[15] فبلغ الخبر الى الأمير الحكم فقال : الحمد لله الذي جعل في بادية من بوادينا من يخطىء وانه أهل العراق[16].

وصار إحساس الأندلس بالتفوق يلاحق المشارقة وابداعهم خارج الأندلس الى مناقشة وإبداء الرأي فيما نتيجة الشعراء بالمشرق، من مظاهر ذلك تلك المواقف السلبية والنظريات الاستغلالية التي كان ينطلق منها الاندلسيون[17] الى جانب سأمهم من ذلك الاعجاب الذي كان يبديه بعضهم بالمشارقة، فصاحب النفح يورد رأيا لأحد أبناء الأندلس في ابداع المشارقة يخاطب فيه أهل زمانه قائلا : «تقيمون القيامة بحبيب والبحتري والمتنبي وفي عصركم من اهتدى الى مالم يهتدوا إليه»[18] وفي هذا الاتجاه نجد مواقف متشابهة لكل من ابن بسام وابن دجية وابن

---

(15) النفح 70/4.

(16) نفسه.

(17) انظر على سبيل المثال ديوان ابي هانىء ص 12. دار صادر 1952 وانظر الذخيرة 2 ــ 68/1. وديوان ابن حمديس 62 دار صادر 1960. وديوان ابن خفاجة ص 246.

(18) النفح 307/3 ــ 309 والاحاطة 236/1.

سعيد[19].

وأظن أن مواقف الأندلسيين هذه أريد بها منهجيا لفت النظر واثارة الانتباه أولا، ثم وضع اطار شرعي مستغل لشخصيتهم الأندلسية ثانيا. وهم بذلك يحملون المشارقة على الاعتراف بشاعريتهم وفسح مكان لها في واقع تفكيرهم خصوصا وأن الشعراء الأندلسين بينهم من الفحول من لايقل عن فحول المشرق. كما أن لموقف الأندلسيين هذا خليفة تاريخية ترجع الى عهد ابن عبد ربه حيث أظهر الشرق استعلاءه معلناً بذلك صراعه مع الأندلس ظاناً أن تفوقه ارث تاريخي لن ينازع فيه، في حين أن موقفه هذا كان حافزاً قوياً دفع الأندلسيين الى حرق المراحل واسقاط الصنم من عليائه.

نعود ثانية الى الحديث عن المرجعية الثقافية ونوعيتها سواء عن طريق ماكان يصل من الكتب والدواوين أو ماكان يأتي من أخبار عن طريق الهجرة أو الهجرة المعكوسة : من الشرق الى الأندلس أو العكس من الأندلس الى المشرق نجد أنها في الشعر عبارة عن :

1) دواوين الجاهليين أمثال النابغة وعلقمة وزهير والأعشى وأوس وامرىء القيس وطرفة وعنترة وابن الصمة ولبيد[20].

2) دواوين المخضرمين والاسلاميين : ديوان الخنساء والنابغة الجعدي والراعي والفرزدق والاخطل وجرير وكعب بن زهير وعمر بن أبي ربيعة وجميل والأحوص وحسن وليلى الأخيلية وغيرهم[21].

3) أشعار المحدثين : شعر أبي نواس وحماسة أبي تمام وديوان أبي الطيب ومهيار الديلمي وعبد المحسن الصوري والصنوبري[22].

والملاحظ أن هذه المرجعية لم تكن مقتصرة على اتجاه شعري معين وإنما

---

(19) انظر المدخل من الاطروحة : بناء القصيدة في الشعر الأندلسي ــ قاسم الحسيني ــ مرقونة ــ خزانة كلية آداب الرباط.

(20) انظر فهرست ابن خير 395.

(21) نفسه ص 396.

(22) نفسه ص 403.

راوجت بين اتجاه المحدثين وطريقة العرب (الاتجاه المحافظ) رواية وابداعاً ودراسة[23].

وفي هذا ما يبين عناية الأندلسيين بتناقل هذا الشعر وتدارسه منذ ظهوره حتى آخر عهود الفردوس المفقود، كما نجد أن شعر المعلقات وديوان الشعراء الستة الجاهليين عرف رواجاً وشراحا أهمهم جميعا الأعلم الشنتميري، وقبله شرح أستاذه الأمليلي ديوان المتنبي[24]. وتعددت حلقات تدريب الشعر بتعدد العلماء والمؤدبين كما تعددت الشروح لنص واحد. وهكذا بلغت ذروتها خلال الفترتين السادس والسابع في كل من قرطبة واشبيلية وبلنسية، فابن خير الاشبيلي يروي شعر أبي تمام[25] وأبو جعفر الحميري في قرطبة كان يدرس شعر المتنبي وشعر أبي تمام[26] وأبو الربيع الكلاعي في بلنسية يدرس شعر أبي تمام[27]، ونجد حلقات في غرناطة من أهمها حلقة المنتوري في القرن التاسع الهجري كان يدرس فيها شعر المتنبي وشعر أبي تمام ثم حلقات أخرى في كل من بسطة ومالقة[28] وكان لهم في هذه الشروح تفرد وامتياز لم يشاركهم فيه أحد خاصة في شعر المتنبي[29].

ومما لاشك فيه أن هناك فترات أو مراحل شغلت فيها البيئات الأدبية في الأندلس بالمتنبي وأبي تمام وأبي العتاهية وأبي نواس والبحتري وغيرهم على نحو أكثر مما شغلت بغيرهم من شعراء الجاهلية وصدر الاسلام وبالاخص المتنبي الذي ظهر أثره واضحاً. يقول غريثة تحوميس عن ذلك : «اذا استثنينا الشعراء الجاهليين، وكانوا المثل التقليدي الذي يحتذى في المدارس دائما وعلى امتداد كل العصور

(23) أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة ص 106.

(24) الحضارة العربية في اسبانيا 81.

(25) انظر الفهرست 402 ــ 403.

(26) المعجب 304.

(27) التكملة : 174.

(28) الشعر الأندلسي في القرن التاسع الهجري الجانب الخاص بالحياة العلمية والأدبية. د. قاسم الحسيني.

(29) تيارات النقد الأدبي في الأندلس ص : 681.

ودون أي خلاف لتكوين الناشئة لغة وأدبا، فإن أي شعر فيما بعد عصر الجاهلية لم يؤثر على الأرجح في الشعر الغنائي للغرب الاسلامي كما أثر فيه هذا الشاعر العظيم أبو الطيب المتنبي(30) سواء على مستوى قراءة الأشعار ودراستها أو على مستوى المفاضلة النقدية التي كان الشرق مسرحاً لها فكثيرا ما كانت اصداء الحركة النقدية هناك تصل الى الأندلس فتسهم في توجيه عمل الشعراء وتأطير ذوق المتلقي، فعلى سبيل المثال كان لتفضيل البحتري على أبي تمام أثر أفضى الى انتشار مذهب ا لطبع، فمثلما أثر تفضيل أبي تمام على البحتري، والى ذلك يرجع السر في تناوب مذهب الشاعرية في زعامة الابداع الشعري الأندلسي، وربما تزامنا احياناً(31)، كما أن هذه الحركة النقدية وجد من ينتصر لها في الأندلس على غرار ما حدث في المشرق هذا الى جانب المعارضات التي اصبحت عامة في شعر الأندلسي ابتداء من عصر ابن عبد ربه مروراً بشعراء عبد الرحمن الناصر فشعراء مابعد الخلافة، ثم انتهاء بشعراء بني نصر، فقد حذا كثير من شعراء هذه المراحل — على مستوى البناء — حذو أبي تمام في العقصيدة المدحية(32) الى جانب ظهور معارضات لمختلف قصائده(33).

واذا تركنا الحديث عن الثقافة الأدبية واللغوية الى غيرها من الثقافات نجد الدينية منها على الخصوص، كانت مزدهرة بشكل لافت للنظر، يتعلق الأول بالحديث والتفسير والفقه والقراءات والفرائض بالاضافة الى كتب معاني القرآن (فهرست المنوي 71) وكانت لأغلبية شعراء الأندلس — الشعراء الفقهاء — مشاركة فعالة في هذا الحقل ظهرت نتائجها جلية في بنية قصائدهم فكراً وأسلوباً، كما تأثرت القصيدة بآراء الفقهاء النقاد، وخضعت في بعض الأحيان لمقاييسهم (**انظر مقدمة الدخيرة لابي تمام**...) النقدية وهي مقاييس غالبا ما تعتمد المنهج الأخلاقي المستمد من المنظومة المرجعية لثقافة الشاعر الفقهية.

---

(30) مع شعراء الأندلس والمتنبي : 18.

(31) أبو تمام وأبو الطيب ص : 50.

(32) أبو تمام وأبو الطيب ص 56.

(33) انظر المرجع السابق : 64 وديوان الأعمى : 81 وديوان ابن زيدون 36 — 41.
وانظر بناء القصيدة — قاسم الحسيني القسم الخاص بكشل القصيدة الهندسي ط مقرونة بكلية الآداب — الرباط.

ذلكم هو الجو الثقافي بمستوياته كما يبدو، وهو يعتبر مسؤولا عما حملته القصيدة الشعرية الأندلسية من جديد، وما استطاعت أن تحافظ عليه من قديم لشعر المشرقي سواء على مستوى الهيكل العام أو على مستوى الرؤى والصور الشعرية.

ويمكن القول بأن الجو الثقافي المتحدث عنه اتسم عموماً بالصراع : صراع داخل الثقافة الشعرية الوافدة نفسها بين انصار عمود الشعر وأنصار طريقة المحدثين، اللتين دخلتا معاً الى الأندلس، فكان لكل واحدة أنصار، كما لعب التوجيه السياسي دوراً بالغ الأهمية في تغليب اتجاه على آخر، ثم صراع بين الشخصية الثقافية الأندلسية والشخصية الوافدة في شخص المعجبين بها، هذا الصراع جاء نتيجة نمو الاحساس بالتفوق لدى الأندلسيين، وصار ينادي بضرورة تمجيد كل ما هو اندلسي واعتباره الأجود الأمتن.

وسواء كان الصراع مشرقيا مشرقيا (بين الاتجاهين : طريقة العرب والمحدثين) أو كان مشرقيا أندلسيا أو كان بين الأديب والمؤدب أو بين الأديب واللغوي أو بين الأديب والفقيه، أو غيرها من أنواع الصراع[34]، فإنه يدل على أن الثقافة أية ثقافة مرتبطة بالبيئة التي تنشأ فيها وبالجماعة التي تنتمي إليها وبالقضايا والمشاكل التي تعترضها، وبالحلول التي تطرحها، وكذا بالتحديات التي تقابلها الأزمات التي تواجهها، أو تعوق مسيرتها نحو ماتبتغيه، والجماعة في ذلك تلجأ الى ماهو متعارف عليه من أشكال وأنماط سواء داخل البيئة أو حتى خارجها، وقد تخرق هذا المتعارف عليه وتبدع غيره[35]. مثلما يدل على أن الأندلسيين لم يقبلوا على الثقافة الوافدة بهدف تقليدها، والابقاء على حال أنها الوجه الذي لايقبل التبديل والتغيير، وإنما اقبلوا عليها وهاجس التغيير والتجديد وراء كل خطوة من خطواتهم، وعيا منهم بأن «أول التجديد قتل القديم بحثا[36]» وهكذا اندفعوا يبحثون في مختلف مجالات الثقافة الوافدة، وفي الشعرية فيها بالخصوص يحفظون ويدرسون ويروون ويعارضون ويضمنون. وبخصوص التضمين يمكن القول بأنه عرف رواجاً كبيراً في أشعارهم، وأعتقد أن جريمهم وراءه يخفي هدفاً كبيراً كانوا يسعون الى

---

(34) انظر حديثنا عن ذلك في مدخل الأطروحة المرقونة كلية الآداب ـــ الرباط.

(35) د. عباس الجراري جريدة العلم ع 14016 43 ـــ 88 جدلته الثقافة والانتفاضة.

(36) مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب أمين الخولي ص 302 ط 1961.

تحميقه، إنه اضفاء التراء في شرايين نصوصهم الشعرية، علماً منهم بأن التضمين يحدث الغنى والاستمرارية، كما يدل على أن الشاعر يعي تماماً تقاليده الفنية، وهذه التقاليد التي لا تورث، وإنما تكتسب بالبذل والجهاد. وهكذا فقد عبر التضمين عند الأندلسيين عن وعيهم التام بثقافات المتقدمين مثلما دل على أنهم لم يغرقوا رؤوسهم في رمال الثقافة الوافدة، غير عابئين بجدل الواقع، بل كانوا على وعي بضرورة الحضور الفني في عصرهم وبيئتهم، وهو وعي دفع بالشعراء الى الارتماء في أحضان بيئتهم بحثا عن أجمل الصور الشعرية، وتقريبها الى أهل زمانهم. وهذا التأكيد على أثر البيئة في توجيه آليات الابداع عند الشاعر في بناء صوره نجد له سنداً في قول صاحب أصول النقد الأدبي، حيث يرى أن البيئة تؤثر على الأساليب التي يعبر بها الأدباء، فإذا درست أطوار الأساليب العربية في عصور التاريخ، وجدت أن مالها من طوابع مختلفة، إنما كان متأثرا بأسباب علمية وفنية وذوقية تحكمت في العبارات والأخيلة فصاغتها على مثال خالص[37]. وانتهى الأندلسيون في صراعهم مع الثقافة الشعرية الوافدة الى أنها ليست كل شيء، وأن باستطاعتهم الاتيان بما لم «تستطعه الأوائل» ليس فقط على مستوى جودة الصياغة والأساليب، وإنما كذلك على مستوى اختراع المعاني وابداعها، «إذ ليس يحمد لواضع كتاب أو ناظم خبر أكثر من جودة التأليف فقط، لأنه إنما وضع ماقد سبقه اليه غيره، وكل أحد ينفق مما عنده، وأن الأول لم يدع للآخر شيئاً، فلو كان نطق الناس احالة بعضهم على بعض ما سمع أحد يأمر بمعروف ولا ينهى عن منكر، ولا يتبرع في شيء»[38].

وبعد : فان الحديث عن العنصر الثقافي في المحيط الأندلسي في اعتقادي ينبغي أن يتناول عبر ثلاث مراحل أو مستويات مع نوع من التداخل فيما بينها :

1) المرحلة الأولى وهي مرحلة استهلاكية اتسمت بالتلقي،
2) المرحلة الثانية مرحلة تأمل وتمثل وتأسيس.
3) المرحلة الثالثة، وهي مرحلة انتاجية وبناء الشخصية الثقافية الأندلسية.

---

(37) أصول النقد الأدبي محمد الشايب ص : 98 مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط 8 ــ 1973.
(38) التبيان للأمير عبد الله : في تحقيق ليفي بروفنسال ــ دار المعارف ــ مصر.

ويمكن تحديد المرحلة الأولى مع بداية الفتح الاسلامي، لتمتد حتى عصر الامارة، مرورا بعصر الولاة لتبدأ مرحلة التوقف من أجل التأمل والتأسيس، حتى اذا أطلت شمس الخلافة انبثق مع اطلالتها الاحساس بالشخصية على عدة واجهات، لأن الأندلس عندما أعلن الخلافة لنفسه انطوى على ذاته، أو قل لم يعد يمثل دور المتلقي، وبالتالي أصبح منتجاً، فعمل على أن تشع هيبته السياسية والثقافية والحضارية، ثم انفتح على المشرق، لكن هذه المرة بشخصية فاعلة، بعد أن كان بشخصية متلقية استهلاكية، وشاب المرحلة الفاعلة هذه فيما بعد بعض الفتور، ثم أصابها انحطاط لتقع بعد ذلك الردة الى المرحلة الاستهلاكية : استهلاك ما تم انتاجه في الأندلس دون الاستغناء عن الوافد باعتباره مصدر إثارة الحنين الى الأصل، وتشمل تاريخيا مرحلة الردة هذه فترة مابعد نهاية القرن السابع حتى سقوط غرناطة[39].

---

(39) انظر حديثنا عن الحركة العلمية والأدبية في الشعر الأندلسي في القرن التاسع الهجري ص : 35 وما بعدها ط : الدار العالمية بيروت 1986.

عبد الواحد بن الطَّوَاح ناقداً أديباً

من أعلام الغرب الاسلامي في القرن الثامن الهجري

د. محمد مسعود جبران

كلية اللغات ــ جامعة الفاتح

على الرغم من بروز شخصيات أدبية كبيرة في البلاد التونسية عرفت بتأثيرها البعيد في صناعة الأدب ونقده إبّان القرن الخامس الهجري من أمثال الأدباء النقد أبي محمد عبد الكريم بن ابراهيم النهشلي المتوفى سنة (405 هـ)[1] وأبي عبد الله محمد بن جعفر التميمي المعروف بالقزاز القيرواني (322 ــ 421)[2] وأبي اسحاق ابراهيم الأنصاري المشهور بالحصري القيرواني (330 هـ ــ 413)[3] وأبي علي حسن بن رشيق (390 ــ 456)[4] وغيرهم من الأعلام المبدعين في الأدب الذين تألق بهم العهد الصنهاجي (362 هـ ــ 555 هـ)[5] فإن فراغا كبيراً في فضاء الابداع والنقد الأدبيين قد خيّم على البيئة الأدبية التونسية وظل واقباً بظلاله القاتمة عليها خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، بحيث يتعذر على الباحث الذي ينشد هذا اللون من التفكير الأدبي أن يقف أمام قمم نقدية في تلك البيئة بحجم تلك القمم المذكورة في القرن المشار إليه.

---

(1) البيان المغرب 1 : 215، انموذج الزمان في شعراء القيروان : 170 تاريخ النقد الأدبي عند العرب : 440، النقد الأدبي في المغرب : 69.

(2) انموذج الزمان : 365، النقد الأدبي في المغرب العربي : 110 النقد الأدبي في القيروان.

(3) انموذج الزمان : 45، النقد الأدبي في المغرب : 123.

(4) وفيات الأعيان 2 : 85، تاريخ النقد الأدبي عند العرب 444، انموذج الزمان : 439.

(5) راجع ما كتبه الدكتور أحمد يزن عن هذه الفترة الأدبية المهمة في كتابه «النقد الأدبي في القيروان في العهد الصنهاجي»
وماكتبه الدكتور عبد الرحمن ياغي «حياة القيروان وموقف ابن رشيق منها».

ويظهر أن هذا الفراغ في صناعة الأدب والنقد قد بدأ في الاعلان عن نفسه منذ القرن الخامس الهجري الذي اشتكى خلاله ابن رشيق القيرواني في كتاب القيم العمدة في صناعة الشعر ونقده من ضعف الشعر والشعراء في تونس(6) وهو المظهر الذي تولد عنه بالضرورة ضعف النقد، وفتور التقويم الأدبي، وظلت هذه الظاهرة التراجعية مطردة في هذه البيئة إلى قرون لاحقة بفعل عوامل متعددة.

على أننا لانحب أن نغالي في هذا المقام ــ مع غياب الأصول والآثار المفقودة والمخبوءة ــ فنزعم أن الغرب الإسلامي الأدنى والأوسط (ليبيا وتونس والجزائر)(7) قد خلا خلواً كاملاً من النقد والنقاد، أو من المبدعين في فنون النثر والشعر على مختلف شكولهما بعد القرن الخامس فالظن الراجح أن هذه البيئة التي أنجبت أعلاماً كالنقدة والمنشئين المذكورين، أوساهمت بمناخها الفكري المساهمة المحمودة في تكوينهم الفكري والذوقي قد أنجبت بعد ذلك القرن أيضاً أعلاماً آخرين لهم نتاجهم الأدبي، إلا أن الصراعات السياسية والفتن كانت مسؤولة عن ضياع آثارهم، وتلف نتاجهم بحيث لايتسنى لنا كما لا يتسنى لأي باحث أن يقطع بحكم حاسم في طبيعة الحياة الأدبية والنقدية في غياب تلك المصادر الرئيسة والأصول.

ومن هذا التصور الذي لاخلاف حوله كان لزاماً على الباحثين ممن يريدون التصدي لبيان التيارات الفكرية في الغرب الاسلامي والأندلس، ولدراسة النقد وطبائعه في هذه البيئة والمرحلة المجهولة أن يبذلوا جهداً مضاعفاً لكشف المخبأ من تلك الآثار والنصوص، وأن يستقرئوا ما انتهى الينا من عمل الأعلام فيها، وأن يستبطنوا ماجاء في آثارهم الأدبية المحضة وأعمالهم التراجمية وغيرها من الروافد

(6) العمدة في محاسن الشعر وآدابه : 69.

(7) ظهرت في السنوات الأخيرة دراسات جادة تؤطر حركة الابداع النقدي في الأندلس والمغرب الأقصى، وتعرف بالنقدين وأعمالهم منذ القرن الخامس الى القرن الثامن الهجري، نجترىء هنا بالاشارة الى بعضها :
مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال ق 8 هـ للدكتور علال الغازي مناهج النقد الأدبي في الأندلس بين النظرية والتطبيق للدكتور علي لغزيوي النقد الأدبي بالأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين من خلال كتب المختارات الشعرية وتراجم الشعراء لآيت الشريف العربي قضايا النقد الأدبي عند حازم القرطاجني من خلال كتابه منهاج البلغاء لمحمد اديوان.

والمعطيات، لنظفر بصورة وصفية أقرب إلى الدقة عن الابداع والنقد الأدبيين[8].

وقد رأيت من هذا المنطلق أيضاً أن أتقدم لأعمال الندوة الرابعة لملتقى الدراسات المغربية والأندلسية «تيارات الفكر في المغرب والأندلس / الروافد والمعطيات» بهذه المداخلة الكاشفة لعلم من أعلام الغرب الاسلامي ودوره في النقد تحت عنوان «عبد الواحد بن الطوّاح ناقداً أدبياً من أعلام الغرب الاسلامي في القرن الثامن الهجري» مستنداً في التعريف بطبائع نقده على ما أودعه من نقدات في مخطوطة القيم «سبك المقال لفك العقال» الذي فرغت بتوفيق الله من دراسته وتحقيقه. فقد تناول المترجم به في هذا المخطوط طائفة من أدباء الغرب الاسلامي، وأدباء الأندلس المهاجرين الذين ألقوا رحالهم في الديار الحفصية بتونس[9] وتصدى للحكم على بعض نتاجهم الأدبي منظوماً ومنشوراً، والمخطوط يعد — إلى ذلك كله — وثيقة تاريخية مهمة تمدنا بمعلومات جيدة عن أديب وناقد معمور من جهة، كما تلقى حزمة من الأضواء على لون من الحياة النقدية في العصر الحفصي من جهة أخرى.

والأديب الصوفي عبد الواحد بن محمد بن االطّواح — الذي يمثل جانباً من التيارات الفكرية في الغرب الاسلامي — ولد في مسقط رأسه «تونس» في سنة (1275/673) وعلى الرغم من أننا لانزال إلى اليوم نجهل تاريخ وفاته فإن الإيماءات في كتابه «سبك المقال» تدل على أنه كان موجوداً بقيد الحياة إلى سنة (1318/718)[10] وهذا التاريخ لايدل بالضرورة على أنه كان تاريخ وفاة الرجل.

---

(8) راجع في هذا المعنى البحث القيم الذي كتبه الدكتور عبد السلام شقور متصلاً بحياة النقد في المغرب الأقصى بعنوان «أوليات النقد الأدبي بالمغرب بحث تاريخي / تركي «وبحث الدكتور علي لغزيوي بعنوان النقد الأدبي القديم في المغرب روافده واتجاهاته» ضمن ندوة حول جوانب من الأدب في المغرب الأقصى ص 25، ص 36.

(9) راجع بحثنا عن أثر المهاجرين الأندلسيين في الحياة العقلية بالغرب الاسلامي من خلال «سبك المقال لفك العقال» بحث مقدم لندوة «الأندلس — قرون من التقلبات والعطاءات» مكتبة الملك عبد العزيز العامة — الرياض.

(10) سبك المقال، الورقة : 204.

وإذا كان بعض الباحثين قد شكا من ندرة المعلومات والأخبار المتصلة بحياته[11] ؛ فإن مخطوطة سبك المقال احتفظت لنا ببعض المعلومات والإفادات القيمة التي مكنتنا ـــ دون شك ـــ من معرفة نسبه وأصوله وطبيعة تكوينه الفكري، وبعض أطوار حياته ونتاجه العلمي، وقد عرضنا لذلك كله بشيء من التفصيل في تحقيقنا للمخطوط.

وقد كان من أجلى ما احتفظ لنا به هذا المخطوط وكان له انعكاسه الواضح على نقده، أن عبد الواحد ابن الطوّاح بدأ حياته في تونس بداية أدبية بحفظ الآثار والأشعار، وتعاطى المطارحات والمبادهات مع لداته ممن عرفوا بالأدب وقول الشعر من أمثال أبي عبد الله محمد بن عمر بن غرداء التوزري الذي وصفه بأنه كان «من الأصحاب الظرفاء الأدباء»[12].

كما أخذ علومه اللغوية واللسانية وكتب الأدب عن أبرز شيوخ العلم والأدب في العصر الحفصي من البلدين التونسيين والطارئين من أهل الأندلس، نكتفي هنا بذكر بعضهم أبي زكريا اليفرني، وأبي عبد الله محمد القيسي المشهور بابن العطار، وأبي علي عمر بن محمد بن علوان، وأبي الحسن التيجاني، وأبي الحسن علي اليوذري الهواري، وأبي عبد الله محمد بن يعقوب المستري وغيرهم.

ومن مظاهر ولوعه بفن الأدب وعلم النقد أنه كان يقرأ الكتب والدواوين الشعرية والقصائد والمقطعات على هؤلاء الشيوخ، وينتفع برواياتهم واجازاتهم فيها، فقد أشار إلى أنه أخذ عن شيخه أبي محمد عبد الله القرطبي مقصورة أبي الحسن حازم القرطاجني، قال «أخذت عنه مقصورة الإمام الأوحد المتفنن أبي الحسن حازم بكمالها، وأجازتيها وجميع ماوقع له من نظم ونثر، وتفهمنا من مشكلاتها كثيراً ونظرنا بين معانيها ومعاني غيرها مما سبكه واستحقه»[13].

وقال في معرض الحديث عن شيخه أبي العباس احمد بن محمد بن القصيرة

---

(11) راجع الأستاذ محمد محفوظ في كتابه القيم تراجم المؤلفين التونسيين 3 : 283 والأستاذ جعفر بن الحاج السلمي، مجلة كلية الآداب بتطوان العدد 5، السنة 5 1412 ـــ 1991.

(12) سبك المقال، الورقة : 198.

(13) سبك المقال، الورقة : 184.

الأشبيلي «كنا نتذاكر المعاني ليلاً بغربي الجامع العتيق، وكنت في ريعان الشباب استحضر كثيراً من كلام الأدباء، وآنظر معانيها»[14].

ومن مظاهر عناية ابن الطوّاح بالأدب، واهتمامه بمسألة وقضاياه إبّان شبابه، أنه كان لايكتفي في تحصيله وأخذه بمجرد المذاكرة العابرة، والاطلاع السطحي، بل كان — كما أخبر — يلح في معرفة الدقائق والخفايا في الفن الأدبي، فقد ذكر في معرض ترجمة الأديب الناقد حازم القرطاجني أنه لقيه بتونس وتكلم معه، وسأله عن عويص الشعر، وأن حازماً فك له معماه، وأوضح له معناه[15].

ولكن ابن الطواح لم يمض في هذه الحماسة في الدرس الأدبي فقد زهد — لأسباب ذكرها في المخوط — في الأدب وصناعته وهجر الشعر وفنونه، ولزم التصوف وطريق القوم، وسار شوطاً بعيداً في المواجد والأذواق، فألف في هذا المنعرج النفسي من حياته كتابه «سبك المقال لفك العقال» الذي وظف الحديث فيه في الأدب والتصوف وترجم من لقي من علماء الغرب الاسلامي بأقسامه الثلاثة، ومن مهاجرة الأندلس، وحكم على آثارهم — في سياق تراجمهم — بأحكام نقدية هي التي نجعلها مدار بحثنا ووصفنا في هذه المداخلة.

طبيعة النقد :

قبل أن نمضي في استعراض ووصف طبيعة النقد الأدبي لابن الطوّاح في مخطوط «سبك المقال» نحب أن نسجل هذه الملاحظات المنهجية :

أولا : إن القدر الذي وصلنا من نقد هذا الأديب في هذا المخطوط لايشكل في جملته مادة أدبية ونقدية واسعة، ولكننا محتاجون إلى رصدها لمعرفة طبائع النقد في عصره، ومرد عدم الاتساع في المادة النقدية إلى سببين رئيسيين :

أ — أن الكتاب أو المخطوط هو في الأساس كتاب تراجم وبرنامج سجل في من لقي مؤلفه من العلماء، لذا كانت الوقفات والملامح النقدية مقصورة على تراجم المعدودين من الأدباء دون سواهم.

---

(14) م، ن، الورقة : 198.

(15) سبك المقال، الورقة : 196.

ب ــ أن ابن الطوّاح ألف «سبك المقال لفك العقال» في منعرج تاريخي وفكري من حياته، انتقل فيه ــ كما أسلفنا ــ من آفاق الأدب وفضائه إلى آفاق التصوف والتزهد وفضائهما المتميّز.

ثانياً : لم يكن المؤلف ــ خلال ومضاته النقدية ــ المصادر النقدية المشرقية والمغربية التي استمد منها ثقافته ونقده، ولكن التأمل في نسق أحكامه يهدينا إلى معرفته وإلى إلمامه بالمصادر الأدبية والنقدية المعروفة في المشرق وفي الغرب الاسلامي والأندلس وبخاصة كتب الجاحظ وضياء الدين بن الأثير، والحصري القيرواني وابن رشيق صاحب العمدة، وحازم القرطاجني صاحب المنهاج واطلاعه على ماعرف من المناظرات اللغوية في تونس الحفصية كالمناظرات التي جرت بين الأديب أبي بكر بن حبيش[16] وأبي محمد عبد الله المرجاني[17]، والمناظرة المشابهة في مسألة «كان ماذا» التي نشبت في مدينة سبتة[18] بين مالك بن المرحل[19] وأبي الحسين بن الربيع[20].

ثالثا : أن ابن الطّواح استند في نقداته التي نعرض لوصفها ــ بعد قليل ــ

(16) أبو بكر بن حبيش أديب أندلسي من مشاهير النحاة عاش في الفترة الواقعة ما بين (615 هـ) الى ما بعد (679) وهو ممن نقل عنهم الرحالة المحدث أبو عبد الله بن رشيد السبتي في رحلته المشهورة «ملءالعيبة»، له ترجمة في نفح الطيب 2 : 1154 بغية الوعاة : 119.

(17) عبد الله بن محمد بن عبد الملك التونسي الاسكندري المعروف بالمرجاني، أصله من تونس وولد بالاسكندرية وتوفي بتونس، كان من أصحاب أبي الحسن الشاذلي، وكان من أعلام الفقه، وله مكانة لدى أمراء الدولة الحفصية، توفي في أوائل جمادى الأولى، ودفن بمقبرة الزلاج له ترجمة في تاريخ الدولتين، وتذكره الحفاظ وشجرة النور الزكية.

(18) مدينة تقع في شمال بلاد المغرب الأقصى مطلة على البحر الأبيض المتوسط كانت تعرف في القديم بصرة المغرب لازدهار الحياة الثقافية بها، ولهجرة الأندلسيين اليها.

(19) هو أبو الحكم مالك بن المرحل أديب العدوتين الأندلسية والمغربية في القرن السابع ولد سنة (604 هـ) وتوفي سنة (699 هـ) وقد كتب عنه دراسة وترجمة وافية، وحققت ماتبقى من آثاره الأدبية، له ترجمة في دار الأماني ــ 23 ــ 62 ــ 63 الكوكب الثاقب : 297 سلوة الانفاس : 99.

(20) أبو الحسن بن أبي الربيع القرشي الأموي الأشبيلي، ولد عام 599 وأخذ علمه عن جماعة من الشيوخ في الأندلس وتبحر في علم النحو وألف تآليف كثيرة منها المقرب والافصاح في شرح الايضاح له ترجمة في اختصار الأخبار 16 كشف للظنون : 1428 ــ 1819.

على النقد التأثري الذي كان يبدي فيه أحكامه من خلال ارتساماته الشخصية، لايكاد يخرج من هذا المظهر إلا في مواضع قليلة بشيء من التعليل والتفسير.

لقد عالج ابن الطوّاح فيما اشتمل عليه مخطوطه من النقد الأدبي نقد شعر من ترجم لهم من الأدباء ونثرهم من أمثال أبي الحسن الششتري[21]، وابن الأبار[22].

وحازم القرطاجني[23] وأبي القاسم بن عميرة[24] وأبي عبد الله بن تميم[25] وغيرهم، معولاً فيما صدر عنه من أحكام على المبدأ الديني والخلقي باعتبار نزعته الصوفية، وأبدى رأيه الموجز في قضيته مقدار مايجوز للأديب استعماله من المحسنات البديعية، ومن مسألة الشعر المحدث الذي أبدى ارتياحه له، وامتعاضه من الشعر الحوشي المتسم بالاغراب، كما أشار الى قضية السرقات الأدبية واستهجنها، وتحدث عن قضية التوليد وعدها عنواناً للشاعر الجيد الجدير بالتقديم،

---

(21) علي بن عبد الله النميري الششتري، منسوب إلى ششتر من عمل وادي آش له رحلات واسعة في الأندلس والغرب الاسلامي والشرق، وتوفي في مدينة دمياط المصرية سنة (1269/668) وكان له وفرة من الاتباع والمريدين تجاوزت أربعمائة تلميذ، ومن آثاره ديوان شعر مطبوع موصوف بالحسن له ترجمة في : عنوان الدراية : 239، نفح الطيب 2 : 384 نيل الابتهاج : 321.

(22) هو محمد بن عبد الله بن الأبار البلنسي من كبار الأدباء والمؤرخين الأندلسيين، ولد سنة (1199/595) وتلقى تحصيله في الأندلس ثم رحل الى تونس حيث استقر به المقام، وتولى كتابة العلامة فيها وحظي باكرام سلاطينها الحفصيين، وظل على ذلك إلى أن نكب في سنة (1260/658) له ترجمة في فوات الوفيات 2 : 226، أزهار الرياض : 3 : 204، اختصار القدح المعلى : 191 عنوان الدراية : 309.

(23) حازم بن محمد بن حسن بن حازم القرطاجني في طليعة أدباء الأندلس الذين ذاع صيتهم في القرن السابع الهجري، ولد في مدينة قرطاجنة شرقي الأندلس سنة (1211/608) وتعلم بها وبمرسية واشبيلية، ثم هاجر في أثناء حروب حملة الصليب ضد المسلمين الى مراكش، ومنها الى تونس حيث حظي بالتكريم من السلاطين والأمراء الحفصيين، ومن أبرز آثاره منهاج البلغاء وسراج الأدباء في البلاغة والنقد، وديوان شعر، وكلاهما نشر بعناية وتحقيق أستاذنا الدكتور محمد الحبيب بلخوجة.
له ترجمة في اختصار القدح المحلى : 20، وأزهار الرياض 3 : 172، نفح الطيب 1 : 627.

(24) هو أبو القاسم بن أبي المطرف أحمد بن عبد الله بن الحسن بن عميرة المخزومي.

(25) سبك المقال، الورقة : 196.

وسجل إدانته لما وصل اليه شعر بعض شعراء تونس في عهده من ضعف، وما اتسم به في المقابل شعر المهاجرين الأندلسيين إلى تونس من مائية ورونق، وبخاصة شعر ابن الأبار وحازم القرطاجني، وقد رفع ابن الطوّاح شعر حازم — كما يتبين — مثالا للشعر الجيد الرفيع، كما قرر في نقده لما عرض له من فن النثر تسليمه بتفاوت قدرات المبدعين في الخلق الأدبي وتباين مواهبهم وغير ذلك مما عرض له قلمه في ايجار واقتضاب مما يقف بنا على مظهر من مظاهر النقد الأدبي في العصر الحفصي بتونس.

نقد الشعر :

فمن تلك الأحكام النقدية السائرة في وجهة ذلك السياق النقدي الذي عُرف به أعلام عصره في الغرب الاسلامي، بل في المغرب الأدنى الحكم غير المعلل الذي حكم به على شعر أديب الأندلس ومتصوفها ورجالها أبي الحسن علي النميري الششتري، فقد أسند ابن الطوّاح — انطلاقاً من المبدأ الديني والأخلاقي — إلى أشعار هذا الشاعر وأزجاله الحُسْنَ، وفضَّل ابداعه على ابداع معاصره أبي محمد عبد الله الطبيرلي[26] وجعل بينهما في نتاجهما بوناً واسعاً لم يُدلّل عليه بموضوعية، يستفاد ذلك من قوله في الششتري «وشعره في التحقيق من النمط العالي، وله أجال مطبوعة كأنها للقلوب مصنوعة، نحا نحوه أبو محمد عبد الله الطبيرلي، ولم يدانه، ولا شأنه من شأنه»[27].

وقد استطرد في مقام هذه الموازنة، فأثبت على منحى النقد التأثري حكماً أراد به بيان الفرق بين الشاعرين حيث قال : كم بين من يغترف من نهر، وبين من يقتطف من صخر، من راء ليس مثل من سمع، ولا من انطوى مثل من شبع»[28].

وظاهر من ذلك الحكم أن ابن الطوّاح فضل أبا الحسن الششتري على الطبيرلي من جهتي المضمون والشكل ؛ أو إن شئت من جهة فصاحة الألفاظ وبلاغة

(26) سبك المقال، الورقة : 89.

(27) سبك المقال، الورقة : 89.

(28) م. ن.، الورقة : 89.

المعاني، وقد أكّد ذلك بماأثبته بعد إيراد ذلك الحكم من سوق أبيات من قصيدة الششتري النونية المشهورة التي اعجب بها المتصوفة، وأثبتها الشيخ أحمد زروق في بعض آثاره[29] ووصفها صاحبنا بقوله «ومن بديع نظمه في طريق المحققين، كلمته البديعة، الفذة الرفيعة، التي أحاط بمعاني التحقيق فيها، وكشف السرَّ المصون في ألفاظها ومعانيها» ومطلع قصيدة الششتري المشار إليها في حكمه النقدي قوله :

ترى طالباً منا الزيادة لا الحسنى   بفكر رمى سهماً فعدى به عَدْنا

وقد عقب عليها الشيخ عبد الواحد بعد سوقها بقوله المؤيد لما أبداه من حكم نقدي واعجاب «فآنظر كيف كشف مراتب الرجال، وبين الفحول من ربات الحجال، وسبح في بحر دون ما ساحل»[30].

وفي هذا التعقيب الأخير ما لا يخفى من صدى ثقافة ابن الطوّاح الصوفية والذوقية، ونظرية الخاصة النابعة من مواجده ومعاناته.

ومن فرط اعجابه بشعر الشيخ أبي الحسن الششتري الذي تأثر به وبمدرسته عاد فأثبت له ــ عقب ذلك ــ حكماً على شعره بعامة مشابهاً للحكم الموصى إليه إذ قال «وله في التحقيق شعر حسن رقيق»[31] وهذا ما مهَّد به ووطأ لاثبات فطوف أخرى من شعر الأديب المتصوف الششتري في المخطوط مثل قصيدته اللامية، وأبيات أخرى دالية.

وآبن الطوّاح شديد الانتصار للشعر الذي يجمع فيه مبدعوه بين اللفظ والمعنى، ويصلون خلال أبياته بين المحتوى والإطار، شديد النكير على النظم الفث البارد، الناضب من حائية الشكل وعمق المضمون، وقد انتقد من هذا المنظور شعر الفقيه أبي العباس ابن يوسف السلمي الكتاني نقداً مُراً حينما صوّره بقوله «والفقيه أبو العباس له شعر لايكاد يُسمع، وإن مضغ لايبلع، كأنما نحت من صخر صلد، أو صيغ من ثلج وبرد»[32] وقد مثّل لغثاثة هذا الشعر بقول أبي العباس

(29) سبك المقال : الورقة 89.

(30) سبك المقال، الورقة : 94.

(31) م. ن.، الورقة : 94.

(32) سبك المقال، الورقة : 146.

المذكور[33] :

حين جادت بوصلها عنقود   كدت أقضى لو ساعدتني اللحود

وقوله أيضا يرثي في كلمة أخرى الشيخ الفقيه القاضي الأكمل أبا العباس أحمد بن محمد الغماز[34] :

ما للعلوم تحط في الأرماس

و لم يقتصر المترجم به على نقد أبي العباس الكتاني في ذلك الرثاء، بل انتقد بعض أصحابه ممن رثوا القاضي أبا العباس الغماز، والذي أخذ على أحدهم مآخذ شملت مطلع رثائية[35] :

أقضى على قاضي القضاة قضاء   أم رجت الخضراء والغبراء

فقد عقب ابن الطواح على ذلك المطلع بكلام ضمني أفاد انتقاده له ولصاحبه الذي تصنع فيه، وأخذ عليه التصيد المفتعل للخباس المتكلف حيث قال : «وقد كتبت لصاحب هذا الرثاء الأديب الشاعر المنجم أبي العباس الرصافي[36] في ريعان الشباب، وشرخ التحفي بالآداب[37] :

بني عمنا لاتذكروا الشعر بعدما   دفنتم بصحراء الغميم القوافيا

وقد جعل ابن الطواح هذا الانتقاد الضمني مدخلاً لبيان رأية النقدي في قضية مهمة من قضايا النقد الأدبي في القديم والحديث، وهي **قضية مقدار ما يصح للأديب من استعمال الصور البلاغية، والمحسنات البديعية**، ومدى مايجوز له من الانتفاع بتوشياتها المختلفة في تصويره الفني وهي القضية التي تكاد تتفق الكلمة حولها في تقدير النقدة لما يأتيه المبدعون من تلك الصور والمحسنات عضو الخاطر وفي إسماح، وذمهم لما يُرى في نتاجهم من التصيد المُستكره، والتصنع المذموم،

---

(33) م. ن.، الورقة : 146.

(34) م. ن.، الورقة : 146.

(35) سبك المقال، الورقة : 147.

(36)

(37) سبك المقال، الورقة : 146 ـــ 147.

وهو الرأي نفسه الذي ارتاح إليه ابن الطوّاح في معرض حديثه عن البيت المتقدم، بل عن بيت أبي الطيب المتنبىء المشهور الذي أتى به مترجما في مقام الموازنة والدرس، وغيره من الأبيات المنظومة التي تصيّد أصحابها المحسنات في خلالها تصيداً متشبعاً.

قال مُذيلا على بيت الرصافي «أما قول القائل في مطلع كلمته «أقضى على قاضي القضاة قضاء» فإنه حلَّ من الغثاثة بسنامها، ولعمري إن من يقصد التجنيس لم يجد عن هذا محيداً، و لم يُشد في ذرا البلاغة قصراً مشيداً وإذا أردت شاهداً على ذلك، فأصغ لقول أبي الطيب[38] :

فقلقلت بالهم الذي قلقل الحشا　　قلاقل عيس كلهن قلاقل

فإذا كان أبو الطيب نقد عليه ذلك ؛ فأحرى أن ينقد على غيره، إذ كلام أبي الطيب وقع في أثناء القصيدة، وكلام هذا وقع أول الاستفتاح، فقبح وسمح، ويلحق بذلك ما أحفظه قديماً[39] :

وحييت إذ حييت حادي عيسهم　　فكأن عيسى من حداة العيس

قال ابن الطواح معقباً ناقداً «لما ثقل هذا في تكرير ألفاظه، و لم يجد من يعشق للامع شواظه كتب إليه من بان انطباعه، وامتد في سبيل البلاغة باعه[40] :

ثقلت بالتجنيس خفة روحها　　ماكان أغناها عن التجنيس
ولحبك التجنيس جئت ببدعة　　فجعلت عيسى من حداة العيس

ولا جدال في أن المتأمل فيما أورده الناقد من أبيات، وما عقب به وذيّل من رأي نقدي[41]، يتبين بجلاء موقفه من القضية، وميله الصريح إلى الإبداع الفني العفوي، الذي يجيء في المحسّن البديعي والبلاغي تلقائية وفي غير اقحام، كما يتبين انتقاده الثابت للمظهر البلاغي المتكلف سواء أجاد هذا التكلف في المطلع

(38) سبك المقال، الورقة : 147 ديوان المتنبي : 28.
(39) سبك المقال، الورقة : 147.
(40) م. ن.، الورقة : 147، 148.
(41) سبك المقال، الورقة : 147.

والاستفتاح، أو جاء في تضاعيف النص، وإن كان الأول عنده أثقل واسمح من الأخير.

وكما يأخذ في نقده للشعراء على قصورهم في الأشكال ويظهر المعايب التي تشين قولهم، **يأخذ عليهم أيضاً تفريطهم في العناية بمعانيهم، وتهاونهم في التوليد،** وعلى الرغم من تقديره الكبير للأديب الأندلسي الشهير أبي الحسن حازم القرطاجني — كما سيتضح — فإنه أخذ عليه هذا المأخذ في مقصورته البديعة، وعزاه إلى القصور في توليد المعاني الطريفة[42].

فقد قرّر بعد قراءته للمقصورة مع بعض أشعار حازم التي أجيز فيها من شيخه أبي محمد عبد الله ابن هارون القرطبي قوله المبني بذلك الحكم «فإن أبا الحسن — على علو رتبته في صناعتي النظم والنثر — قل أن يولّد المعاني، وليس في مقصورته هذه معنى مخترح إلا قوله[43] :

وقد تراى الجُرفان[44] مثلما دنا خليل من خليل قد نأى
راحا اعتناقاً ثم لم يمكنهما فبكيا نهراً لاخفاق المنى

وقوله في صفة النهر[45] :

وتلتقي الشهب به تمثلا كما التقى وفد حجيج بمنى

ومع اعجابنا بما تهدّى اليه ذوق المترجم به في التدليل على هذا المعنى العجيب

---

(42) سبك المقال، الورقة : 184.

(43) م.ن.، الورقة : 184.

(44) الجرفان : حافتا النهر وجانباه.
قال العلامة أبو القاسم الشريف السبتي (697 — 760) في شرح هذين البيتين في شرحه البديع المسمى «رفع الحجب المنثورة عن محاسن المقصورة 3 : 515 «والمعنى أنه وصف الجرفين القائمين على ذلك النهر، وأن أحدهما دنا من الآخر، وجرى النهر بينهما، ثم تخيلهما خليلين أرادا أن يعتنقا فاعوزهما ذلك فبكيا فجرى ذلك النهر من دموعهما»

(45) قال الشريف السبتي في شرحه لهذا البيت 3 : 518 «ثم شبه النجوم حين تراءت في النهر في اجتماعها وتكاثرها وخضوعها لله تعالى بالحاج حين تلتقي وفوده بمنى، وذكر أن القلوب تسبح لله وتنزهه إذا رأت ذلك المنظ، وذلك لما يدل عليه من قدرة الله تعالى وعجيب صنعه، وبارع اختراعه».

الذي ولدته قريحة الأديب الناقد المبدع حازم القرطاجني، فإننا لانتفق معه فيما ذهب إليه من عدم اشتمال المقصورة الا على هذه الأبيات، وقد سلَّم نفسه في موضع آخر بأهمية المقصورة وتفردها في معانيها حيث قال : «وله المقصورة الألفية، والروضة الموشيّة المولية لم يسبق إليها»[46] ونكاد نُجزم بأن كلامه النقدي هذا لايتعلق بمجرد الشكل في المقصورة وقالبها بمقدار تعلقه به وبالمضمون أيضاً بما في توليد المعاني، وقد تفرغ العلاَّمة أبو القاسم محمد الشريف السبتي[47] معاصرا بن الطوّاح لشرح هذه المقصورة الرائعة، وبيان ما اشتملت عليه من فرائد وفوائد في عمله النقدي اللغوي البديع المسمى «رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة»[48].

وعلى الرغم من ذلك المأخذ، فإن عبد الواحد بن الطوّاح — وفيٌّ لحازم القرطاجني توفية ملحوظة، بل **انحاز انحيازاً نقدياً ظاهراً لعبقرية حازم**، الذي أخبر أنه لقيه واعجب بسلوكه وابداعه، وآستفاد منه، وصرّح بتقديمه على معاصريه في المغرب والأندلس، بل على شاعر العربية أبي الطيب المتنبيء، يستقر ذلك من قوله «وشعرهُ كثيرٌ لم يكن إلا من الطراز الأول»[49] والذي مضى في تدعيمه في موضع آخر بالإخبار والقول المؤيدين لهذا الترجيح فيما نقله عن أحد أصحابه »ولقد أخبرني صاحبنا المقرىء الأديب أبو العباس المرسي — رحمه الله — أنه رآه في النوم هو والمتنبيء، وفي يده أترجة، وهما يقتسمانها، قال فقلت له :أولتها أنكما اقتسمتما الشعر بشطرين، فأخذت أنت الشطر الواحد، وأخذ هو الشطر

---

(46) سبك المقال، الورقة : 186.

(47) الأديب العالم أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الشريف السبتي من أعلام العربية والتفكير الأدبي المشاهير، ولد في سبتة عام (697 هـ) وقيل عام (699) وتلقى علومه فيها على أبرز شيوخ عصره، ثم اجتاز إلى الأندلس فانخرط في سلك كتاب الانشاء، ثم تولى القضاء والخطابة، وكلفه حكام غرناطة بالسفارة الى ممالك النصارى وإلى العدوة المغربية، وتوفي — بعد أن انتفع به خلق كثير في عام (760 هـ) كما ذكر ابن الخطيب في الاحاطة، والنباهي في المرقبة العليا، وذكر ابن القاضي في لقط الفرائد أن الوفاة كان في عام (761 هـ)

(48)

(49) سبك المقال، الورقة : 186.

الآخر، فقال له، لست أرضى أقول[50] :

ما أنصف القوم صبته وأمـــــه الطرطبـــــه

فما رضي أن يكون قسيمه، ولا في ميدان البيان عزيمه»[51]

والقصة أو الرؤية المنامية على طرافتها تجسد لنا روح المنافسة القوية المستكنة في أعماق أعلام الغرب الإسلامي والأندلس تجاه أهل الشرق في مختلف العلوم والفنون، وتوق أدباء هذا الأفق إلى مزاحمة المشارقة، بل إلى حوز قصب السبق والتبريز، مع التبرؤ من نقيصة التبعية التي كثيراً ما يُلوّح بها، ويثلب بها مجد أعلام الغرب الاسلامي، الذين بلغوا مبالغ عالية في النبوغ والابداع.

وقد ألمع الناقد ابن الطوّاح إلى قيمة حازم القرطاجني في مواضع من كتابه، وأكّد فضله على أدباء الأندلس الكبار الذين هاجروا إلى بلاده «تونس» وحكم له بالسبق والظهور بقوله «وطبقته في الشعر عالية، لم يحل بلدنا من الأندلسيين أشعر منه»[52] ولعل هذا ما دعاه إلى إيراو الخبر نقلا عن صاحبه أبي العباس المرسي.

ويدلنا كتابه أن أبا الحسن حازماً القرطاجني نفسه كان يحس بهذا الا حساس، ويستشعر هذا الشعور، ويعتز بالمواهب الأدبية العالية التي خُصّ بها بين أدباء الأندلس والغرب الإسلامي بعامة، بل إنه صار يتعاظم بها على القمم الشامخة في غير هذا الأفق، قال مترجمنا «أخبرني صاحبنا المحصل المجيد المتقن أبو الحسن القديري تلميذ الأستاذ المحصل المحقق أبي عبد الله بن هشام ــ رحمه الله ــ أنه كان يوماً بين يدي الأستاذ المذكور فدخل عليهم المجلس الشيخ أبو الحسن حازم ــ وهو شاب عليه بداوة، وعلى روائه حلاوة ــ فتذاكرنا الشعر والشعراء، فجعل يغضن من أبي الطيب فاستحمقناه ثم إن الكلام طال فآستنشدناه، فأنشدنا مطولات فعذرناه في غضه منه، وصرفه العنان عنه»[53].

---

(50) م. ن.، الورقة : 186 ــ 187 ديوان المتنبي 2 : 514.

(51) سبك المقال، الورقة : 186.

(52) سبك المقال، الورقة : 187.

(53) سبك المقال، الورقة : 187.

ولا خفاء في أن آثبات آبن الطوّاح لهذه الأخبار الليلية والنهارية يُعد تجسيما صريحاً لاعجابه بمذهب الأديب الأندلسي حازم القرطاجني، وآرتياحه التام لطرائفه الفنية، ولنبوغه الإبداعي الذي فاق به ــ وبخاصة في النقد ــ أبا الطيب أو كان حسب رأي ابن الطوّاح.

ومن هذا الانتصار لحازم، قوله في موضع آخر من الكتاب «وقد عارض ــ يعني حازماً ــ قصيدة أبي الطيب، وهي من مذهباته»[54] وهو يشير هنا إلى قصيدة أبي الطيب المتنبيء التي مطلعها :

وفاؤكما كالربع أشجاه طاسمه بأن تسعدا والرمع أشفاه ساجمه

ثم أورد أبياتاً من قصيدة القرطاجني المعارضة لتلك القصيدة والتي جعل حازم مطلعها[55] :

أيعلم مايلقى من الشوق لائمه إذا ما شجته من حبيب معالمه

ثم عمد ابن الطوّاح ــ في مجال نقده ــ إلى استخراج بيتي القصيدة في القصيدتين كليهما، وهما في تقديره قول أبي الطيب المتنبىء[56] :

سقاك وحيّانا بك الله إنما على العين نور والخذور كمائمه

وقول حازم[57] :

يخدن بورض قد تحمّلن مثله ولكن أنفاس العذارى نواسمه

ثم ذيّل عليهما بتذييل لم يجنح فيه إلى الشطط حيث قال «وكلاهما في فنه مليح، غير أن أبا الطيب فيه رقة وجزالة لايلتحق بها أحد من أبناء جنسه، ورتبة أبي الحسن متقدمة على كل من في عصره، ومن بعده من أهل عصره»[58].

وقد تقدم أن مترجمنا فضل حازماً على الأدباء الأندلسيين، الذين استوطنوا

(54) م. ن.، الورقة : 187.

(55) سبك المقال، الورقة : 188.

(56) م. ن.، الورقة : 188. ديوان المتنبي 2 : 245.

(57) م. ن.، الورقة : 188.

(58) سبك المقال، الورقة : 188.

تونس في عصره، ولم يرسل هذا الحكم ارسالاً، ولكنه أيّده بوقفان تفاوتت بين الطول والقصر في مواطن من سبك المقال، من ذلك أنه وازن موازنة نقدية بين حازم ومعاصره الأديب الأندلسي أبي عبد الله ابن الأبار، فأظهر ميله إلى الأول وأكّد جنوح ذوقه الفني إلى طريقته ومنهاجه، حيث رأى الفرق بين طريقتيهما كبيراً، قال «وأين رتبة الأبار من رتبته، أو منزلته العليا من منزلته، بينهما مابين السها والقمر، والعين والاثماد، لاتقاس داره بداره، ولا مقداره بمقداره، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»(59).

والناقد لايفصّل القول في هذا الحكم الصارخ بالانحياز ولا يبسط الأدلة الموضوعية في هذه الموازنة، كما أنه لم يكشف عن مظاهر القوة أو القصور في شعر الشاعرين، ولم يدل على الوجوه الابداعية التي فاق فيها أبو الحسن حازم أبا عبد الله بن الأبّار، وإنما اكتفى بهذا الاطلاق والتعميم، أو إن شئت بهذا الحكم التأثري أو الانطباعي.

كذلك مضى شوطاً آخر في هذا الإنحياز والإعجاب الذي عُرف به الناقد لحازم القرطاجني، ففضّله ــ بباعث من حسه الديني والصوفي ــ على غيره من أدباء الغرب الإسلامي والأندلس، حيث قال في معرض حديثه عن هذا الشاعر الأديب «على أن أبا الحسن فاق أبناء جنسه بحديقة الأزهار، وحقيقة الافتخار في مدح النبي المختار»(60).

وقد أشار بذلك إلى قصيدة حازم في مدح الرسول ﷺ والتشوق اليه، والتي جعل مطلعها(61) :

لعينيك قل إن زرت أفضل مرسل قفا بنك من ذكرى حبيب ومنزل

وهذه القصيدة الحازمية ــ لاتخلو ــ في ميزان النقد الموضوعي ــ من التكلف والتصنع اللذين قد حذر منهما ابن الطوّاح وانتقدهما ــ كما أسلفنا ــ ولكنّ الذي هوّن خطب التكلف فيها، وحببها إليه وجعله يُشيد بها وبصاحبها بين شعراء

---

(59) م. ن.، الورقة : 188، 189.

(60) سبك المقال، الورقة : 189.

(61) سبك المقال، الورقة : 189 ديوان.

عصره،أنه استطاع أن ينقل موطوعها من باب الى باب، وأن يُحوّل أفكارها الدنيوية القريبة لدى امرىء القيس إلى أفكار مدحيّة دينية، فراق هذا التصرفالمعدود من التوليد في مقياسه النقدي، وهو ما نلمسه أيضاً في موقف آخر لابن الطوّاح تجاه بيتين في مدح الرسول قالهما شيخ أبو الطاهر يحي بن سرور[62] ؛ فقد عقب عليهما بقوله : «وهذا معنى عزيب، وقد وَلِعَ بهما أهل العصر وخمسوهما تخامس كثيرة»[63]

وقد آستطرد الناقد ــ بعد آبداء آعجابه بتوليد شيخه أبي الطاهر يحي بن سرور الذي حظي بعناية معاصريه الذين خمسوا بيتية ــ إلى ذكر أن صاحبه الفقيه أبا العباس الرصافي المعروف بـ «المعيلف» قد جمع تلك التخاميس والمح إلى أن له شعراً «يتكلف فيه التجنيس، وطريقة ينحو فيها الجزالة، وشعره جيد غير أنه لم يخل من سقطات»[64].

ويبدو أنه لم يطلع على هذا المجموع المشتمل على التخاميس ولكنه أخذ ــ من خلال كلام من اطلع عليه ــ ما تلبس به من هناك وانتقد «المعيلف» تأخيره شعر من حقه التقديم في أهل عصره قال «وذكر لي مخمسوها تخاميس كثيرة لم يصب الغرض فيها غير أبي جمعة المعروف بابن الميل، ولم ينصفوه في وضع الترتيب»[65].

على أن ابن الطواح الذي تعرَّض للموازنة والمقايسة بين قمتين أندلسيتين في الشعر وهما حازم القرطا.ني وآبن الأبار القضاعي ــ كما تقدم ــ **لايهدم في سياق اعجابه بحازم ابن الأبّار هدماً كاملاً**، بل يرى له ولفنه محاسن لايمكن حجبها أو ردها بطريقة تأثرية، وبخاصة قصيدته السينية الاستصراخية الرائعة التي حرَّك بها مشاعر أبا زكرياء الحفصي وأهل تونس، والتي صوَّر خلال أبياتها الباكية الموحية ماتعانيه الأندلس وسكانها من هجمة الأروام المتجبرين، والتي أفتحتها بقوله

---

(62) م. ن.، الورقة : 179، قال أبو العباس أحمد المكناسي الشهير بابن القاضي في التعريف بابن سرور، في الدرة 1 : 281 «أبو الظاهر بن سرور شارح المعالم الفقهية، توفي سنة 700».

(63) سبك المقال، الورقة : 179.

(64) م. ن.، الورقة : 179.

(65) م. ن. الورقة : 179.

البديع[66] :

آدرك بخيلك خيل الله أندلسا إن السبيل إلى منجاتها درسا

وقد دلّت المراجع الأدبية والتاريخية الكثيرة على أن هذه القصيدة حظيت في القرن السابع ببعض الانتقاد والانتقاص كما حظيت أيضاً بكثير من التنويه والإعجاب ؛ وممن آنتقدها وعمل إلى إظهار ضعفها آبن عمار[67]، ويظهر أن عبد الواحد بن الطوّاح لم يرقه نقد آبن عمار هذا فتصدى له، وأبان تأثرتيه وحسده، ووصف القصيدة السينية بالجمال، قال : «وهذه القصيدة رائعة فائقة، بكل أفق ذرت لها شارقة وقد نقدها آبن عمار نقد حسد، وماقام فيه ولا قعد، ورد عليه البياسي رداً نبيلاً، وردَّ عليه الفقيه أبو اسحاق التجاني ــ رحمه الله ــ وعارضها رجال آخرون، ولم يشيموا لها بارقاً»[68].

فالناقد بهذا الموقف أنصف آبن الأبّار انصافاً ظاهراً وآنتصر لفنه الشعري في هذه القصيدة المؤثرة، كما أثنى على أعماله النثرية قال : «وله ديوان شعر ضخم، وقد طالعته، وهو قليل بأيدي الناس، وكتبه آنق من شعره، وتسميات كتبه المصنفات في الآداب لم يسبق إليها عذوبة وجزالة، وهي تنيف على الثلاثين تأليفاً» وغالب ظني أنها خمسون، ولم يصل من الأندلسيين غير الرجلين، ولم يكن أبو المطرف في رتبتيها، بل شلوه عنهما مقصر، على أن علمه جم، ومشاركته معلومة، وكتبه الإخواني بديع، ومن كان من المعارف ممتعاً يحيط بكنه ما رجحناه، ومن مبهم البيان شرحناه»[69].

وهذا الموقف التقديري الذي وقفه ناقدنا في ترجيح سينية ابن الأبار يذكرنا بموقف نقدي مشابه لأديب أندلسي مهاجر هو أبو الحسن علي بن سعيد، فقد ذكر أن هذه القصيدة «عارضها كثير من الشعراء مابين محظى ومحرم، وأعزى

---

(66) سبكالمقال، الورقة : 194.

(67) سبك المقال، الورقة : 195.

(68) م. ن.، الورقة : 195.

(69) سبك المقال، الورقة : 196.

الناس بحفظها إغراء بني ثعلب بقصيدة عمر بن كلثوم»[70].

ومن الملامح النقدية التي يجلوها مخطوط سبك المقال لفك العقال **تفتح وجدان مؤلفه ابن الطوّاح على الشعر المستحدث،** الذي تشف ألفاظه وتحلو ديباجته ويبعد في بنائه عن استعمال الألفاظ الحوشية والعزيبة، فقد ذكر في معرض حديثه عن معاصره الأديب المغاربي أبي عبد الله ابن الشيخ الصالح أبي تميم كلمته في بيتيه[71] :

تكله اللاحي ولجَّ العواذل   وما هو عن شرع الصبابة عادل
إذا الحب أعطى العاذلين قياده   فما يدعيه من هوى الغيد باطل

فقد عقَّب ابن الطوّاح على ما أورد بانتقاده الشاعر ميله إلى طرائف الأعراب في الإعزاب، وجنوح ذوقه إلى رقة المحدثين، قال «فسلك فيها مسلك الأعارب، والتحق بالأقدمين كجرير وذي الرمة والفرزدق غير أن للمحدثين رقة ألفاظ، وجزالة معان تسحر العقول»[72].

و لم يتوسع ابن الطوّاح في نقداته التي اشتمل عليها مخطوطه في **مسألة السرقات الشعرية،** وهذا يذكرنا بموقف بلدية التونسي ابن رشيق القيرواني في العهد الصنهاجي الذي لم يعرها اهتماماً كبيراً «لشيوع هذه السرقات في عصره، وسيرورتها قاعدة عامة في الحياة الشعرية»[73].

ولكن ابن الطوّاح لم يغفل هذه المسألة أو هذه القضية النقدية إغفالاً تاماً، بل أشار إليها بعض الاشارات الدالة على اهتدامه الأثر الإبداعي المتبنى على السرقة، وانتقاصه من مكانة الشاعر المُعوّل في خلقه الشعري والأدبي على ذلك، وانتصاره للفن المؤسس على الجدة والطرافة والابتكار، من ذلك سوقه أبياتاً لأبي حفص التجاني مطلعها :

---

(70) اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى : 199.

(71) سبك المقال، الورقة : 197.

(72) سبك المقال، الورقة : 197.

(73) تاريخ النقد الأدبي عند العرب : 456.

(74) سبك المقال، الورقة : 163 — 164.

شرطتـه زادتـه في حسنـه   زيادة الشرطه في الألـف

فقد عقب عليه ابن الطوّاح بقوله «وهذا المعنى سبقه اليه الامام الخليفة المستنصر بالله أبو عبد الله بن الأمير الأجل المقدس المجاهد أبي زكريا ابن حفص، وهو مسبوق مطروق»[75].

ومن ذلك أيضاً مارد به على ابن غرداي[76] فيما عدّه الأخير من شعر أبي الطاهر القرشي «مخترعاً» فقد أورد له المترجم به بيتين من حفظه في المعنى، دلّ بهما على أن أبا الطاهر القرشي كان مسبوقاً فيما توهمه ابن غرداي مخترعاً، ولم يقتصر على ما آستدعاه، بل آستشهد في هذا المقام بالحكاية الطريفة التي أوردها الأديب الناقد أبو الحسن بن سعيد الأندلسي[77] متصلة بقضية السرقة الأدبية التي يستنكرها صاحب «سبك المقال» وهي متعلقة بمن مدح أحد السلاطين الحذاق بقصيدة سلخ ألفاظها ومعانيها من شعر غيره، فآنكر عليه السلطان أن يمدحه بشعر غيره مما يحفظه، فقال المادح السالخ للسلطان، قد يقع الحافر على الحافر، فأجابه السلطان ساخراً، قد يصح ذلك في بعض الأحيان، أما أن تقع الحوافر على الحوافر في الميدان كله فلا !! فضحك الحاضرون، وسمى ذلك الشاعر بالميداني[78].

واثبات المؤلف هذه الحكاية الطريفة الساخرة من مبدأ السرقة الشعرية يدل دلالة واضحة على موقفه النقدي منها، وحطه من أصحابها. ومن المواقف النقدية التي احتفظ بها المخطوط حكم ابن الطوّاح على **شعر وشعراء التكسب**، وعلى ما بلغ إليه الشعر في عصره من التدني.

---

(75) سبك المقال، الورقة : 164.

(76) م. ن.، الورقة : 179.

(77) الأديب المؤرخ الناقد علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك بن سعيد العنسي من أعلام الأندلس المشهورين بالرحلة والتأليف، ولد في قلعة يحصب وتلقى علومه في غرناطة، ثم رحل رحلة طويلة في الغرب الاسلامي والمشرق وألف تآليف كثيرة منها اختصار القدح المعلى، ورايات المبرزين والمغرب في حلى المغرب والمرقصات والطربات، ولد سنة (610 ــ 1214) وتوفي في سنة (1286/685).

(78) انظر سبك المقال، الورقة : 180.

فقد انتقد بعد أن أثبت أبياتاً نظمها في مدح الشيخ المرجاني هذا اللون من القول المتملق، وأخبر أنه كان حقلاً فيه، قال «وقد كنت خاطبته بكلمة أعربت عن حاله، وشرحت فيهم أفضاله، وإن كنت لم أمتدح أحداً بشعر، ولا اقتطفت له من جنى زهر، وتلك شنشنتي وإلى ذلك انتهت معرفتي، حذوت فيها حذو ابن نوفل مادح ابن أبي بردة، ولم آل في ذلك جهداً من عقلت إلى هذه المدة»[79]

ثم ألمع بلطف الاتقاء إلى الشيخ المذكور لتكسبه بالشعر حيث وصفه بأنه كان «يقول بمذهب المدح للنوال ويستمطر جهام الأمل بالسؤال»[80] ثم أورد بعض قصائده المدحية في الشيخ الرئيس أبي عثمان سعيد ابن أبي الحسين المدحجي[81] وفي الطيبي أبي الحسن الموروري[82] كما انتقد شعر عصره، وحكم عليه — ربما لتكسب أصحابه، به، ولضعف فنيته — بالانتكاس والضمور، وهي أوصاف تنقص من مكانة أصحابه، قال «ويعلم الله أن الشعر في هذا الزمان خطة خسف، وحطة وصف»[83].

ويذكر هذا الموقف بشكوى ابن رشيق القيرواني في القرن الخامس من ضعف الشعر في عصره وبيئته[84].

وقد حمل هذا الموقف النقدي ابن الطوّاح في زمنه — كما صرّح في سبك المقال — على هجر الشعر، وترك معاناته[85].

ولابن الطوّاح **أحكام نقدية جزئية لغوية مبثوثة** في مواضع من خطوط «سبك المقال» نود الاشارة اليها في إيجاز قبل ختام القول في نقد المنظوم، وقد عرض في هذه الأحكام لاصلاح بعض الأبيات الشعرية التعليمية، ولتوجيه أبيات الشواهد

---

(79) سبك المقال، الورقة : 122.

(80) سبك المقال، الورقة : 125.

(81) م. ن.، الورقة : 125.

(82) م. ن.، الورقة : 126.

(83) م. ن.، الورقة : 124 — 125.

(84) تاريخ النقد الأدبي عند العرب : 453.

(85) سبك المقال، الورقة : 124.

بنقد لغوي كمعاضدته لموقف شيخه أبي زكريا اليفرني في إعراب الشاهد[86] :

جمعتها من أنيق هوارق ذوات ينهضن بغير سائق

أو شرحه لبيت حازم القرطاجني الذي استعصى فهمه على أبي عبد الله التجاني، وهو قوله[87] :

فالاسم متفق لفظا ومختلف معنى لذلك بالاعراب قد وسما

فقد حَلّى ابن الطوّاح معنى هذا البيت للتجاني — كما ذرك — ورده على فكره «وإذا معناه أجلى من الزوال في الصيف، وأحلى من المحادثة مع الطيف»[88].

وكموقفه في النقد الجزئيّ من قراءة شيخه أبي زكراء اليفرني لهذا البيت[89].

فلا وأبيك خير منك أني ليؤديني التحمم والصهيل

فقد ردَّ الشيخ أبو زكراء على تلميذه الذي قرأ البيت على ذلك النحو المثبت، قائلاً «ليؤذنني» فلم يرق لابن الطوّاح هذا التوجيه والتصحيف وظل على قلق وحيرة، وفي نفسه شيء من قراءة شيخه، إلى أن اهتدى إلى اليقين الذي ارتاح إليه بما أخرجه له الكتاني من سفر طبقات الشعراء «حكى فيه الستجستاني أن من قرأ البيت ليؤذنني فقد صحف، وإنما الرواية ليؤديني قال : ولم يزل الناس يصحفونها منذ ثلاثمائة سنة»[90].

وأخيرا ابن الطوّاح بعد أن اطلع على حكاية السجستاني أنه رجع إلى شيخه وأعلمه بما اطلع عليه فوجم، ولكنه لم يكن إلى معناه، مما دعا المترجم به الى التعقيب بهذا النقد «وتلك منه حجة على غير محجة، ونقطة قطران صيّرت للزنابير

---

(86) سبك المقال، الورقة : 144.

(87) م. ن.، الورقة : 166.

(88) سبك المقال، الورقة : 167.

(89) م. ن.، الورقة : 148.

(90) سبك المقال، الورقة : 148، 149.

مجّة، وللعلماء تصاحيف كثيرة»[91] والطريف أن ناقدنا أورد بعد هذا الحكم النقدي ألواناً من هذه التصاحيف المحتاجة إلى النقد اللغوي والجزئي.

نقـد النثـر :

كما تضمن المخطوط أيضاً قطوفاً من أحكام مؤلفه النقدية المتعلقة بفن النثر، وهي قليلة بالقياس إلى الأحكام النقدية التي أثبتها وقررها في فن الشعر الذي عرض له من ابداع المغاربة والأندلسيين.

من ذلك حكمه النقدي المتصل بتسليمه بتفاوت قدرات المبدعين في الفنون الكتابية، والأنواع الأدبية المختلفة على نحو مالاحظه على آثار الفقيه أبي جعفر اللّبلي[92] وحازم القرطاجني، فقد سلم للأول بالقدرة في الكتابة أكثر من القدرة في فن المحاورة والخطابة ؛ وسلم للآخر بالنبوغ في صناعة الشعر أكثر من الببوغ والتوفيق في صناعة النثر، قال المؤلف متحدثاً عن اللبلى «وكان الفقيه اللّلى فصيح القلم، أعجمي اللسان، وأحسن تواليفه شرح فصيح ثعلب الكبير، وله على أبيات الجمل شرح سماه وشى الحلل»[93].

وأشار اشارة متفردة إلى أن السلطان الحفصي أبي عبد الله محمد الملقب بالمستنصر «أمر الفقيه المحصل الأديب أبا الحسن حازماً أن يتعقب عليه فيه»[94] فكانت مآخذ حازم على الفقيه اللّبلى قليلة.

وهنا يستطرد فيسجل حكماً آخر يتصل بالنقد التأليفي يبدي فيه اعجابه بتأليف القرطاجني في هذا الباب «وكل من ألف في هذه الصناعة بحضرة الأستاذ أبي الحسن ينفخ في غير ضرم، ويقيس الحالك بالعنم ؛ فما فتق ألسنة الناس في

(91) م. ن.، الورقة : 149.

(92) أبو جعفر أحمد بن يوسف بن يعقوب بن علي الفهري اللبلى، ولد بلبلة بالأندلس سنة (610 هـ) وأخذ فيها وفي مدن أندلسية أخرى علومه، كما تلقاها على مشيخة في الغرب الاسلامي والمشرق، واشتهر بعد ذلك بالاقراء والتأليف الى أن توفي في عزة المحرم عام 691 هـ كما ذكر ابن القاضي في الدرة 1 : 38 — 39.

(93) سبك المقال، الورقة : 142.

(94) م. ن.، الورقة : 142.

علم العربية غيره»[95].

ويبدو أن كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء من تأليف حازم نفسه لم يكن معروفاً لدى ابن الطوّاح فقد أغفل الاشارة اليه في معرض نقده للتآليف ؛ وهو خير أعمال حازم ومصنفاته باجماع النقاد والدارسين.

بيد أنه عرض لترسل حازم ـــ الذي لم يصلنا منه إلا القليل ـــ وقضى فيه حكمه بأنه على براعته، وحسن صناعته، إلا أنه ظل في تقييمه دون شعره الذي حكم له ـــ كما تقدم ـــ بالجودة العالية «قلت : هذا الرجل له كتب بديع صنيع، لكنه دون شعره»[96].

ثم أثبت ابن الطوّاح رأي الناقد الشهير ضياء الدين ابن الأثير[97] في مسألة أن يكون الأديب أو المبدع قادراً مبرزاً في فن من الفنون أكثر من غيره، كقدرة الحريري[98] على صناعة فن المقامات أكثر من قدرته على تحرير وتحبير الرسائل الديوانية السلطانية «وحكى العماد الاصبهاني عنه ضد ما ذكر صاحب المثل السائر»[99].

كما استدل الناقد لتأييد رأيه النقدي حول ترسل حازم القرطاجني وأنه دون شعره بقول أبي عمر وعثمان ذكر الجاحظ «ما اجتمعت جودة الكتابة والشعر لأحد م الخلق»[100].

وبرهن على ما ذهب إليه باثبات رسالة ـــ تفرد المخطوط باحتفاظ بها ـــ بعثها حازم إلى الديار المصرية يستدعي الإجازة من بعض علمائها»[101].

وفي الحق فإن رسالة القرطاجني تعد في تقريرنا بليغة المضمون والمعاني، فصيحة

---

(95) م. ن.، الورقة : 143.

(96) سبك المقال، الورقة : 189.

(97) م. ن.، الورقة : 189.

(98)

(99) سبك المقال، الورقة : 189.

(100) م. ن.، الورقة : 190.

(101) م. ن.، الورقة : 190.

العبارة والمباني، وقد عقب عليها ابن الطوّاح نفسه بقوله النقدي «وهذا كتب صنيع، وخطب بديع، غير أنه ليس فيه سهولة الكتاب، ولا جزالة الخطاب»[102].

وكأن ناقدنا بهذا الابتسار، والاقتصار في الحكم على نثر الرجل بالرسالة المذكورة أراد مجرد تأييد رأي الجاحظ السالف، الذي لايخلو في جملته من تعميم.

وقد مرَّ بنا قبل قليل حكمه النقدي في تفضيل نثر ابن الأبار على ابداعه الشعري[103].

ولصاحب سبك المقال في أبي القاسم احمد بن عميرة المخزومي شيخ ابن الأبار، والذي حلّ هو الآخر بتونس مهاجراً **رأي لايخلو من الجرأة والاندفاع**، بل ولتناقض فقد وصفه بأنه كان «كاتباً نبيلاً، له مشاركة في العلوم، وفضائله كالنجوم عدة، على أنه كان شاذ الأخلاق، يكره معرفة الناس لئلا يقصر في حقوقهم»[104].

ولا يعنينا هنا كثيراً رأيه في سلوك هذا الكاتب القاضي من الوجهة الاخلاقية بقدر ما يعنينا اختلال الميزان النقدي لابن الطوّاح في تقييمه له فقد سماه «كاتباً نبيلاً»[105] وسماه أيضاً في موضع آخر «الكاتب البليغ المجيد»[106] ثم عاد فسلبه حسنة الابداع في الصناعتين، حيث نعته تارة بقوله : «له شعر ضعيف»[107] وبقوله «وكتابته لاتنتظم في سلك، ولا تستحقها اضافة ملك، وإنما جده نهض به أكثر من أبيه وجده، ورئاسته بينت أن السيف بحده»[108].

وهذا التضارب أو التناقض الملحوظ مأخذ يؤخذ على خطاب ابن الطوّاح

---

(102) م. ن.، الورقة : 192.

(103) سبك المقال، الورقة : 195.

(104) م. ن.، الورقة : 181.

(105) سبك المقال، الورقة : 181.

(106) م. ن.، الورقة : 181.

(107) م. ن.، الورقة : 182.

(108) م. ن.، الورقة : 182.

النقدي في هذا المقام الذي كان فيه معاصره أبو العباس أحمد الغبريني أكثر موضوعية في الحكم على أدب أبي المطرف الذي حكم له بالجودة وقرن نثره بنثر أبي جعفر ابن عطية، وقرر أن سر تقدمه إنما مرده إلى أنه جميع بين الكتابة العلمية الأدبية في الوقت الذي اقتصر فيه من عاصره على الانشاء الأدبي(109).

وظاهر من حكم هذين الأديبين التاريخيين ابن الطوّاح والغبريني، أنه توفر للأخير من آثار أبي المطرف ما لم يتوفر للأول مما أعطى لحكم الغبريني طابع القوة والوثوق.

كذلك استطاع «سبك المقال» أن يطلعنا في اطار نقد النثر على **جانب نقدي لغوي جزئي** كانت تعج به المجالس والبيئات اللغوية والأدبية في الغرب الاسلامي والأندلسي ــ خلال القرنين السابع والثامن الهجريين، وعلى تفاعل مؤلف سبك المقال مع هذا اللون من النقد.

فقد أشار صاحبه إلى اعتراض أبي محمد عبد الله المرجاني على قول الفقيه الأديب أبي بكر بن حبيش نزيل تونس الذي استعمل فيه لفظة «ماذا» تكثيراً وخبراً، وكيف أن ابن جيش ودَّ على أبي محمد عبد الله المرجاني رداً علمياً هادئاً مقنعاً بجلب الأدلة والتأكيد على ورود «ماذا» في الخبر والتكثير في لسان العرب باستدعاء الشواهد من الذاكرة، وبدون مراجعة وهي شواهد تدل بزحمتها على انفساح الذرع، وسرعة الهاجس، وسعرة المخزون من اللغة، وهو المجلى الذي كان يتميز به أدباء الأندلس والمهاجرين منها، وأثبت في ذلك كلمة ابن جيش نفسه التي يقول فيها «هذا ما حضر بفضل الله من الاستشهاد على «ماذا» تستعمل بمعنى الخبر والتكثير، ووالله الذي لا إله غيره ماطلعت عليه كتاباً، ولا فتحت باباً، وإنما هو ثمالة من حوض التذكار، وصبابة مما علق به شرك الأفكار مما سدك به السمع أيام خلو الذرع، وعقدت عليه الحبا في عصر الصبا»(110).

ونلاحظ أن المترجم به عقب على هذا النقد الجزئي بما يفيد تأييده لأبي بكر بن حبيش فيما ذهب إليه من أن «ماذا» إنما تجيء في الأخبار والتكثير كما تجيء

(109) عنوان الدراية : 299 ــ 300.

(110) سبك المقال، الورقة : 134.

في الاستفهام والانشاء وبما يوحي إلى اعجابه بحافظته المدهشة «قلت : آنظر تحصيل ذا العلق النفيس، والامام الرئيس، واستحضاره كلام الأدباء، وسير النقاد البلغاء، ومساجلته مع فرسان المعاني، ورصفه تلك المعاني، وكان حامل لواء الأدب، وفائق أبناء جنسه في مرقب الطلب»[111].

كذلك، أشار المخطوط في معرض نقد النثر إلى قضية نقدية مشابهة ومتصلة بهذه اللفظة نفسها، وهي القضية التي كان لها صداها البعيد في بيئة فكرية وأدبية أخرى هي مدينة (سبتة) وتردد صداها في مدى واسع من البيئات خلال القرن السابع كان من بينها تونس عامة الدولة الحفصية، وقد جرت هذه المناظرة بين أديبين أندلسيين مهاجرين هما مالك بن المرحل وزميله في التحصيل ابن أبي الربيع، وقد ألمع المؤلف إلى ذلك بقوله : «وهذه الكلمة «ماذا» جرت بين الأستاذ أبي الحسين ابن أبي الربيع، ومالك بن المرحل بسبتة، حتى ألف مالك كتاب الرحى بالحصا والضرب بالعصا»[112].

وقد عقب على هذه المناظرة بما يفيد انتصاره لابن أبي الحسين، وتبرمه من تأليف ابن المرحل الذي رد به على تأليف صاحبه، حيث قال «وفيه هنات لاينبغي لعاقل أن يذكرها، ولا لذي طي من البيان أن يثيرها»[113].

وهذه الكلمة النقدية التي حكم بها المؤلف على الرحى بالحصا والضرب بالعصا لابن المرحل، دون أن يطلع على الرسالة التي ألفها ابن أبي الربيع — لا تبرأ من تأثرية ربما ساهم في إبرازها المهاجرون الأشبيليون المنتصرون لبلديهم ابن أبي الربيع ضد مالك[114]، والذين اتصل بهم المترجم به وتأثرهم ومن الغريب أن من جاء بعد آبن الطوّاح من المؤلفين اعتمد هذا الحكم فقرره وكرره دون انصاف أبي الحكم مالك الذي أبان في رسالته عن علم غزير، وأدب زاخر[115].

---

(111) سبك المقال، الورقة : 135.

(112) سبك المقال، الورقة : 135.

(113) سبك المقال، الورقة : 135.

(114) أشار مالك بن المرحل إلى هذا المعنى من تعصب الاشبيليين ضده ضمن الرسالة.

(115) على الرغم مما يوجد في هذه الرسالة الفريدة الموجودة بمكتبة العلامة محمد المنوني من خروم فإنها تعرب عن غزارة تحصيل ابن المرحل وقدرته على الاستدلال.

وهكذا يتسنى لنا من خلال ماعرضناه من الرؤية النقدية لابن الطوّاح التونسي في مخطوطه «سبك المقال لفك العقال» أننا لانزال في حاجة ماسة إلى بذل المزيد من الجهد لتكوين صورة واضحة عن حالة النقد وطبائعه في العهد الحفصي على النحو الذي بذل في إظهار حياة النقد الأدبي في العهد الصنهاجي بتونس، وأن طبيعة النقد الأدبي في الغرب الاسلامي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين يمكن الاهتداء إلى معالمها ومعرفة طبيعة روافدها ــ في غياب الأصول ــ من كتب التراجم والمشيخات على نحو ما تجلى من هذا المخطوط، كما يمكننا القول إن ابن الطّواح ــ على الرغم من أنه لم يتفرغ تفرغاً كاملاً للابداع في الأدب والنقد فإنه أظهر في ومضاته النقدية المبثوتة في هذا الكتاب الذي ترجم فيه لأنباء عصره ومن سبقه من البلديين التونسيين ومن الطارئين من أعلام المغرب الاسلامي والأندلس حساً نقدياً، وملكة جيدة في النظر للآثار المنقودة منظومة أو منثورة، وغير خاف أنه كان متأثراً في رؤيته بالنظرية النقدية السائدة في تونس خلال العهد الحفصي وقبله، وبخاصة في القرن الخامس الهجري لدى ابن رشيق والقزاز والنهشلي والحصري القيرواني، وبالثقافة النقدية المشرقية عند بعض أعلامها من أمثال الجاحظ وابن الأثير، بينما لم تتأثر هذه الرؤية بالمناهج النقدية التي بدأت في الظهور في حياته والمتأثرة بالمنطق والفلسفة اليونانيين اللذين أطلاّ في كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجي(116) الذي أشار إليه ابن الطوّاح، وأظهر اعجابه به، وأومأ إلى كتابه ولكنه صنفه ضمن علم البيان(117) أو في كتاب «المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع» لأبي محمد القاسم السجلماسي(118) أوفي «الروض المريع في صناعة البديع»(119) وهي التآليف النقدية البلاغية التي عرفت

---

(116) راجع المقدمة البليغة التي قدم بها العلامة المبرور محمد الفاضل ابن عاشور لهذا الكتاب، وماكتبه محمد الحبيب بلخوجة في الدراية ومناهج النقد الأدبي في الأندلس 1 : 51 ــ 388، النقد الأدبي بالأندلس في القرنين السادس والسابع : 7 ــ 8.

(117) سبك المقال، الورقة : 186.

(118) نشر هذا الكتاب بتحقيق ممتاز لصديقنا الدكتور علال الغازي، وصدر ضمن مطبوعات مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1980.

(119) حقق هذا الكتاب الأستاذ رضوان بنشقرون، وقدمه لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب بالرباط.

في الغرب الاسلامي ــ في زمن ابن الطوّاح ــ متأثرة بالفكر اليوناني[120] والتي لم نتبين صداها في نقداته في كتابه.

والذي أطمئن إليه أن هذا الأفق النقدي الذي تحدثنا عن وجوده في «سبك المقال» يجعلنا ــ على الرغم من محدوديته ــ شديدي الأمل والرجاء في أن تبوح لنا الخزائن بسر مخطوطات أخرى لهذا الناقد تجلو بدقة وتوسع رؤيته النقدية بين نقاد القرن الثامن.

المصادر والمراجع

ــ اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى
على ين موسى بن سعيد، تحقيق ابراهيم الأبياري ــ مصر ــ دار الكتاب المصري، 1980.

ــ ادراك الأماني من كتاب الأغاني (مخطوط)
عبد القادر السلوي ــ الخزانة الحسنية بالرباط رقم

ــ انموذج الزمان في شعراء القيروان
حسن بن رشيق القيرواني ــ تحقيق محمد العروسي المطوي، بشير الكوش ــ تونس، الجزائر، الدار التونسية للنشر 1986.

ــ تاريخ الأدب العربي
د. عمر فروخ ــ بيروت، دار العلم للملايين 1983.

ــ تاريخ أفريقية في العهد الحفصي (ق 13 و 15)
روبارير نشفيك، ترجمة حمادي الساحلي، بيروت دار الغرب الاسلامي 1988.

(120) مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال ق 8 هـ الفصل المتصل بالسجلماسي النقد الأدبي بالأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين : 7 ــ 8 مناهج النقد الأدبي في الأندلس بين النظرية والتطبيق 1 : 51 ــ 388.

ــ تاريخ النقد الأدبي عند العرب.
د. احسان عباس، بيروت، دار الثقافة ط 2 ــ 1978.
ــ تراجم المؤلفين التونسيين
محمد محفوظ، بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1404 ــ 1984.
ــ درة الحجال
أحمد المكناسي تحقيق محمد الأحمدي أبو النور القاهرة، دار التراث القاهرة 1970.
ــ الدولة الحفصية (صفحات خالدة من تاريخنا المجيد)
أحمد بن عامر، تونس، دار الكتب الشرقية ــ لات ديوان المتنبي.
ــ رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة
أبو القاسم محمد الشريف السبتي، تحقيق محمد الحجوي، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الانسانية 1985، 1986.
ــ سبك المقال لفك العقال (مخطوط)
عبد الواحد بن الطوّاح، الخزانة الحسنية بالرباط رقم (105).
ــ السلطنة الحفصية
محمد العروسي المطوي، بيروت، دار الغرب الاسلامي.
ــ العمدة في محاسن الشعر وآرايه
أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق محمد قرقزان ــ بيروت دار المعرفة، 1988.
ــ عنوان الدراية
أحمد الغبرني، تحقيق عادل نولهيض، بيروت، دار الآفاق 1979.
ــ قصائد ومقطعات
حازم القرجاجني، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة ــ تونس، لدار التونسية.
ــ قضايا النقد الأدبي عند حازم القرطاجني
محمد ديوان، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب ــ العلوم الانسانية 1988.

ـ الكوكب الثاقب في أخبار الشعراء وغيرهم من ذوي المناقب (مخطوط)
عبد القادر السلوي، الخزانة الحسنية بالرباط رقم (925).
ـ مجلة كلية الآداب بتطوان
عبد السلام شقور
أ ـ من مصادر النقد الأدبي في العصر المريني
السنة الأولى، العدد الأول 1407 ـ 1986.
ب ـ جعفر الحاج السلمي «ترجمة أبي الحسن الشاذلي في كتاب سبك المقال العدد 5، السنة 5، 1412 ـ 1991.
ـ مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال ق 8 هـ
علال الغازي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية 85/1986.
ـ مناهج النقد الأدبي في الأندلس بين النظرية والتطبيق.
علي لغزيوي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية 1989.
ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء
حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، بيروت دار الغرب الاسلامي.
ـ ندوة حول جوانب من الأدب في المغرب الأقصى
جامعة محمد الأول، سلسلة ندوات ومناظرات 1 ـ المغرب 1986.
ـ نفح الطيب وتاريخ الأندلس الرطيب
أحمد المقري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، لبنان، دار الكتاب العربي.
ـ النقد الأدبي بالأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين
آيت الشريف العربي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية 89/1990.
ـ النقد الأدبي في القيرواني في العهد الصنهاجي
أحمد يزن، الرباط، مكتبة المعارف، 1985.
ـ النقد الأدبي في المغرب العربي
عبد العزيز قليقلية ـ مصر، مكتبة الانجلو ـ 1973.

التماثل الإبداعي في الشعر بين المغرب والأندلس

د. عبد الله بنصر العلوي
كلية الآداب ظهر المهراس ـــ فاس

يقوم هذا البحث على أساس جملة من المعطيات لابد من توفرها لدى المتلقين :

1) المرجعية المعرفية لاعلام الشعر في المغرب والأندلس واتجاهاتهم الشعرية.

2) قولة أحمد المنصور السعدي «إن الفشتالي نفتخر به ونباهي به لسان الدين بن الخطيب.

3) العلاقات الثقافية ـــ في الشعر خاصة ـــ بين المشرق والأندلس وهو بعض من اهتمامات أستاذنا الدكتور محمد بنشريفة.

4) اشارات استاذنا المذكور الى احتذاء الشعراء السعديين والعلويين بديوان ابن فركون ومجموع النور الباصر.

وهي معطيات تمهد مشروعية البحث في موضوع العلاقات، الثقافية بين المغرب والأندلس، باعتبارها تقوم على أساس التماثل. وهو يعني في مجمله التشابه لغة والتمايز اصطلاحا. وفي سياق هذا التمايز يمثل هذا البحث مشروع رؤية جديدة تتلمس سبل ادراك خصوصيات الابداع المغربي.

ويتناول الموضوع المباحث التالية :

1) التماثل خصيصة الفكر الانساني.

2) مفهوم التماثل واشكالية المصطلح.

3) الثقافة الأندلسية في العصر السعدي خاصة

4) تجليات التماثل :

ا ــ الأنماط : المولديات، النعليات، وصف القصور، المعميات.

ب ــ البنيات : المعارضة، التضمين، البطولة الشعرية، البطولة الحربية.

ج ــ المجالات : ــ بين ابن الابار والماغوسي

ــ بين ابن الخطيب وعبد العزيز الفشتالي

5) الآليات : ــ الآليات المرجعية المعرفية : التفاعل

ــ الآليات الجمالية : خاصية الانسجام

ــ الآليات الإيقاعية : الوزن والقافية

ــ الآليات البنائية : بناء القصيدة وحركتها.

6) مقومات التماثل :

ا ــ سيرورة الإبداع : ــ بين النص والمتلقي

ــ بين النص وعصره

ب ــ ملابسة الظروف : ــ مقومات العصر

ــ مقومات الشخصية.

1. التماثل خصيصة الفكر الانساني

إن الفكر الإنساني يعتمد في سيرورته على التواصل بين الأفراد والأجيال : إذ أن المعرفة بكل ما تحمله من أسباب التناقل تعبر عن جملة من العلائق التي تتضمن طبيعة الذاكرة وهي تتفاعل مع الماضي والحاضر، مما يجعل التماثل بينهما : بشكل أبرز خصائص المعرفة الإنسانية، مادامت ظاهرة الاختلاف والتمايز تبدو أحد مكونات الرابطة الطبيعة بين الشيء وإيقونه. ذلك أن هذه الرابطة / العلاقة تسعى إلى التجدد والاستمرارية لإقامة تجربة تتحقق لها سبل الإبداع والإمتاع والفهم والتأويل. وهي سبل تعكس رؤية الفكر الإنساني بكل ماله من خصوبة التأثر والتأثير. وهي خصوبة تقوم على أساس التماثل ــ في نظرنا ــ لأن التماثل بعد خصيصة الفكر الإنساني عامة، والخطاب الشعري خاصة. إذ يجسد فاعلية المعرفة والإبداع في لمّ علائق التفاعل.

2. مفهوم التماثل :

1.2. التماثل (ومنه المماثلة) لغة المشابهة، ونعني التكافؤ في المتفِقيْن نحوه كنحوه وفقهه كفقهه ولونه كلونه وطعمه كطعمه. أما التماثل من وجهة نظر سبمية فإذا كان يقرّ بذلك فإن تأسيسه على الإيقون يجعل منه حقيقة متى تحقق اختلاف واضح. ومادام التماثل رابطة طبيعية بين الشيء وإيقونه، فإن هناك تكافؤاً واتفاقاً من حيث الإدراك. كما أن هناك اختلافاً وتمايزاً من حيث السياق. إذ أن كلا من الإدراك والسياق سبيل إلى رؤية تُستجلى معالمها لا من الوعي بالنقيض فحسب، بل من الوعي بالمعائيل. ومن ثم فما نحسبه تشابهاً ليس إلا انعكاساً لما بين شيئين متقارنين على سبيل التكافؤ. وما كسبه تغايراً ليس إلا انعكاسا لما بين شيئين متقارنين على سبيل التباين. وبين التكافؤ والتباين في مقاربة الخطاب الشعري خاصة نجد أن التماثل يسير أغوار الشعرية، سواء بين العصور المتباعدة أو المتقاربة، أو بين الأنماط والمقاصد. أو بين الرؤية والواقع، أو بين الخطاب والمتلقي... وذلك في ضوء إبداعية الخطاب الشعري.

2.2. غير أن إشكالية هذا المصطلح في تحديد مراميه الأدبية تعوق اشتغاله ضمن علائقه التي تبلور جملة من القضايا والمقاصد تتمثل في التأثير والتشاكل والمساواة والموازاة والمحاكاة والتواصل والحوار والترابط... وكلها تنحو بالتماثل وجهات تتكافأ وتتباين.

فالتأثير أثر لفعل التواصل يرمز إلى نتيجة القراءة.

والتشاكل تكرار العناصر مشتركة لايحصل من مجرد تعدد وحداتها والمساواة تعني التكافؤ بين المختلفين والمتفقين.

والمحاكاة في أحد عناصرها تعني المطابقة.

والتواصل تفاعل بين المبدع والواقع المتلقي من خلال النص.

والحوار يعني إعادة الإنتاج في ضوء تكيف بحسب المخاطب وظروف إمكانها.

والترابط يعني عرض علاقة بين شيئين على جهة التركيب والبناء وهذ المصطلحات رغم إشكالية التداخل والتمايز ـــ تجعل من التماثل ـــ باعتباره رؤية نقدية لتحليل الخطاب الشعري في ضوء التمايز لا الاتباع. وفي ضوء التجدد

لا التقليد، وفي ضوء الاستمرارية لا الانقطاع، وفي ضوء الحرية لا السلطة ــ سبيلا إلى ذاكرة تتلمس المعطيات الإبداعية بين نص حاضر وآخر غائب تتجسد معالمها بين العصر والآخر، وبين الأنماط والمقاصد، وبين الرؤية والواقع، وبين الخطاب والمتلقي، إذ أن التماثل يكشف بؤرة الإبداع.

3. الثقافة الأندلسية في العصر السعدي

1.3. لازمت المغرب الثقافة الأندلسية. فكانت ملامح التماثل بينهما ــ عبر العصور ــ تتكافأ وتتباين :

ففي العصر المرابطي يغلب التأثر بها في اللغة دون الرؤية وفي العصر الموحدي نجد تشاكلا بينهما في اللغة والرؤية معا. وفي العصر المريني نجد بعض سبل التواصل بينهما في مجالي الحضارة والإبداع. أما في العصر السعدي فإن غياب الأندلس واستمرار حضور معطياتها الحضارية كان سبيلاً إلى استجلاء المظاهر التالية وهي :

ــ اهتمام السعديين بالمصنفات الأندلسية في شتى ميادين المعرفة.

ــ التواصل بين مظاهر الحضارة والعمران.

ــ نشاط القراءات والطب والموسيقى والترجمة.

ــ حياة الأندلس في الذاكرة المغربية فكراً وإبداعاً.

ــ اطلاع السعديين على واقع الأندلس والتوق إلى تحريرها.

ــ إدراك السعديين للتاريخ الأندلسي وشخصياته الفاعلة فيه.

2.3. وهذه المظاهر وغيرها لاتقوم على مجرد تأثر المغرب بها، بل قامت على أساس التماثل، باعتبار أن المغرب والأندلس كانا معا في واجهة واحدة : واجهة المقاومة والجهاد للحفاظ على الأرض وصون العقيدة وطرد أعداء الدين. ولمّا ضاعت الأندلس وجدت حضارتُها ــ لدى السعديين ــ الملاذ الأمين لحفظ مكاسبها الإنسانية، نظرا للمؤهلات التي اتسم بها المغرب، إذ حافظ على التراث العربي والاسلامي وحرص على استمراره بالدراسة والتصنيف، في عصر كان الأتراك قد همشوا اللغة العربية وآدابها مما ترك أثراً واضحا على جمود الفكر وتقهقر الإبداع.

إن حضور الأندلس بمعطياتها الحضارية وحضور المشرق بتراثه الفكري الحي لم يكن لهما مجرد التأثير لدى السعديين، بل كان تماثلا، لأن التأثير يعكس مجرد أثر لفعل التواصل. أما التماثل فهو يعكس خاصية الانسجام الذي يتيح الإبداع. وفي ذلك تمايز يطبع الحضارة المغربية في العصر السعدي، وفق أسس التفتح والتنوع.

4. تجليات التماثل :

إذا كان التماثل خصيصة الآداب الإنسانية فإنه قد طبع آداب العصر السعدي بملامح السيرورة الإبداعية، لأنها لاتقف عند حدود التأثر بالثقافة الأندلسية أو مراودتها مادامت الذاكرة تستوعب التراث لا في ضوء الاتباع والتقليد والانقطاع وسلطة الماضي، بل في ضوء البحث عن التمايز والتجدد والاستمرارية والحرية. وهذا ما يحقق لآداب كل عصر تماثلا. فليس النص الغائب (الأندلسي) بالمستحوذ على النص الحاضر (السعدي) مادام هذا النص يكثف الذاكرة باحثاً عن التجاوز لا التحاور.

2.4. لاشك أن حضور الشعر الأندلسي (والنصري فيه خاصة) في العصر السعدي حضور تتوفر فيه أسباب التماثل، ويمكن إرجاعها الى عاملين هامين. يتعلق الأول بوجود مجموعات شعرية لها كبير الفاعلية في الشعرية السعدية. ومن أبرزها :

— ديوان ابن فركون
— ديوان البسطي القيسي
— مجموع النور الباصر في أمداح الملك الناصر
— ديوان يوسف الثالث
— ديوان ابن الخطيب.

وذلك بعكس العلاقات الثقافية التي استجاب لها الشعر السعدي في تماثله بالشعر النصري، مما يمكن اعتباره ثروة شعرية «كانت نموذجا يحتذى لشعراء المديح في عهد الشرفاء السعديين». كما أن بعض تلك المجموعات لم ير النور إلا في الخزائن السعدية بسوس خاصة.

ويتعلق العامل الثاني بالسعي الحضاري لاقامة رؤية تتوفر عواملها في أمرين : مواجهة النصارى من جهة، ومواجهة التائرين من جهة أخرى، مما جعل الاحداث السياسية موضوعاً في أشعار النصريين والسعديين متسماً بطابع الجهاد، وفي ذلك تماثل مرجح الى الظروف التي أفرزت المفاوضة والاحتفاء بالنصر.

ومن خلال تجاوب الشعر النصري خاصة (والاندلسي عامة) والشعر السعدي يمكن أن نتلمس مظاهر التماثل الابداعية في التجليات التالية : الأنماط والبنيات والمجالات والآليات.

3.4. الأنماط

إن الأنماط الشعرية (ونقصد بها الأغراض) يرتكز حضورها على وجود مبررات التفاعل بين الواقع والفكر والإبداع التي استجاب لها العصر السعدي، فالمولديات والنعليات ووصف القصور والمعميات أنماط تبرز سياقاً مرتبطا بالبعد المعرفي في إطار واقعي وشعري.

1.3.4. فالمولديات في الأندلس والمغرب تعكس طبيعة الفكر السني حيث التشبث بالسيرة النبوية، كما تمثل المرجعية المعرفية المتمثلة في الثقافة الإسكانية حيث التاريخ والعقيدة. ولعل هذا ما شكل منهجا لرؤية الواقع وصياغة الفكر وسيرورة الإبداع. وفي تماثل يحقق بنية متداخلة المجالات في أدب الغرب الإسلامي. فبين مولديات عبد العزيز الفشتالي وعبد الواحد الحسيني السلجماسي ومحمد ابن علي الفشتالي ومحمد بن علي الهوزالي وغيرهم تماثل مع مولديات ابن الخطيب وابن زمرك وابن فركون.

2.3.4. كما أن النعليات في المغرب والأندلس تجسد سماتٍ عقلية ووحدانية تسعى إلى التلاؤم مع الواقع الاجتماعي والاستجابة لمتطلباته. فكان مدح النعال تمجيداً للرسول ووسيلة للترك وأداة للتقرب.

ولعل أبا الحسن الشامي الخزرجي خير من يمثل إبداع النعليات في العصر السعدي وذلك في مجاراته لمقطوعات ابن فرج السبتي، إذ أكمل حروف رويه واحتذى طريقته. وكذا في مجاراته لنعليات ابن رشيد... وهم في ذلك تتماثل أشعارهم مع أشهر نعليات الأندلس لدى الكلاعي وابن الأبار مثلاً.

3.3.4. ومن تماثل الأنماط القصائد الواصفة، ومن أبرزها في العصر السعدي قصائد وصف قصر البديع التي جسدت ظاهرة في القول والنقش والرقن، وحرصت على المعاني المارحة والغزلية والطبيعية. واتسمت صياغة كل ذلك ببنية بصرية أجهد الشعراء السعديون مخيلتهم في إبراز جمالية المكان في ضوء معطى إنساني ارتبط بقيم الحب والحرية والحلم، مما جعل المكان إرهاصا للإبداع. وقد تسابق الشعراء السعديون في إبراز مكانة البديع بين القصور العربية مشرقها ومغربها كعبد العزيز الفشتالي ومحمد بن علي الفشتالي والشيظمي وعبد الواحد الحسين السجلماسي. قد تجلت هذه الظاهرة في الشعر الأندلسي خاصة اذ سادت لدى معظم الشعراء كابن وهبون في وصف قصر المعتصم وابن الخطيب في وصف قصور بني نصر وابن زمرك في وصف قصور الحمراء وابن فركون في وصف قصور غرناطة...

وبين الشعرين المغربي والأندلسي تماثل يفرضه مدى التجاوب العميق بين المكان والذات والكون في إطار إبداع شعري ظهرت ملامحه من خلال خاصية التشخيص التي أكسبت الفن قيمة جمالية وسمة حضارية وبعداً إنسانياً.

4.3.4. أما المعميات (أو فن الألغاز) فقد راجت في الشعر السعدي باعتبارها تياراً شعرياً حضرياً مستحدثاً لما فيه من مراعاة الذوق والصنعة واستجابة للواقع الحضاري والتفكه بفنون القول. ومن شعرائها نجد ابن القاضي وابن الزبير وابن ابراهيم والوجدي وعبد العزيز الفشتالي... وفي كل أشعارهم تماثل مع المعميات الأندلسية خاصة فقد كانت ظاهرة اخوانية تنوعت مظاهرها ومواضيعها باعتبارها لونا من الوان الترف الحضاري يستجيب لمعطيات اجتماعية على نحو ما نجد عند ابن السيد وابن الجياب والبسطي...

واذا كانت المعميات في الشعرين السعدي والأندلسي مظهراً حضارياً فإن لتماثلهما قيمة فنية لها خصوصياتها مادامت تعبيرا عن سيادة فنون البديع التي تنمّ عن تشكيل يرتكز على التوليد والتناسل لخلق مالا متناه له في الرؤية والتركيب. لما في ذلك من شحذ لمخيلة الشعراء.

4.4. البنيات

ان البنيات التي يعتمدها التماثل بين الشعر السعدي والشعر الأندلسي كثيرة أبرزها يتعلق بالمعارضة والتضمين والبطولة في إطارها الشعري والحربي.

1.4.4. والمعارضة ليست مجرد توافق في البحر والروي والغرض والبناء وليست مجرد تراسب لجملة من المعطيات الدلالية والفنية، وليست مجرد مجاراة لبعض قيم الشعرية العربية... إنها تماثل، مادامت تستحضر الذاكرة سواء في إطار التأصل والموازاة والبحث عن سبل التطابق والتقابل وسواء في إطار التمايز والانسجام والبحث عن سبل الاختلاف والتغاير. ومادامت تستحضر التراث سواء في إطار إقامة تواصل بين الذات والآخر عبر ما تفرضه الأصول من وعي بمكونات الشعرية العربية وسواء في إطار المشترك والمتباعد والتقارب في الصور والمعاني وفي التصور والإنجاز.

لقد اتسم الشعر السعدي بالتماثل مع كثير من النصوص الأندلسية على نحو مكّن المعارضة السعدية من استجلاء ملامح خصوصيتها، فالتوصيات التي ذكرها المقري في نفح الطيب معارضات كان فيها للروي والبحر وقع قوي التماثل. فرغم مظاهر الاتحاد كان الاختلاف بينها في الرؤية والتجربة وفي الفقه والتركيب تمايزاً باديا.

كما نجد بين فائتي أبي الحسن الشامي الخزرجي وابن هانىء معارضة قامت على أساس التماثل لما بينها من الاختلاف في الغرض خاصة.

أما ما بين نونيتي محمد بن عبد العزيز الفشتالي وابن زيدون من احتذاء وإغارة فمرده إلى ضعف ملكة ذلك الشاعر السعدي الذي كان يتطلع إلى مكانة والده.

2.4.4. أما التضمين فهو فضاء ذاكرة الشاعر، فيه يقيم الإبداع إمكانياته بحسب ضبط علائقه بالتراث سواء أكانت استعانة أم إيداعا. وقد استجاب الشعر السعدي في ذلك للشعر العربي راميا الإبداع لا الاتباع. وفي ذلك تماثل.

وفي حضور أبي الطيب وابن الخطيب في الشعر السعدي عامة وشعر عبد العزيز الفشتالي خاصة نهج شعري ارتكز على ضرورة التواصل الإبداعي بالتعدد الذي يحقق بعض تمايز شعرية الفشتالي.

وهناك شعراء سعديون توغلت ذاكرتهم في ضروب صور وملامح فنية في الشعر الأندلسي وذلك من خلال حضور ابن الخطيب وابن هانىء وابن زيدون وابن خفاجة وابن الأحمر، إذ يبدو التماثل ظاهرة إبداعية.

3.4.4. ومن بنيات التماثل معالم البطولة ــ بشقيها الشعرية والحربية ــ في القصائد المادحة خاصة. ففي البطولة الشعرية يسعى الشاعر إلى إبراز شخصيته لإثبات شاعريته والارتقاء بفنه، ليحقق التوازن بين الذات الشاعر والآخر الممدوح، مما شكل سلوكا إبداعيا شاع في الشعرية العربية، وأنجز في الشعر السعدي امتداد نفس متطور وحريص على التيار البدوي كما نجد في أشعار الشيظمي والحامدي والهوزالي التي تماثلت مع اشعار أبي تمام وأبي الطيب وابن الخطيب وابن فركون حيث يكثر مقاطع البطولة الشعرية على نحو يعكس تطلعات الشعراء السعديين إلى نقاء الفن وشاعرية الذات، حرصا على التماثل في سياق التمايز.

4.4.4. كما أن البطولة الحربية ــ باعتبارها من أبرز القيم الجماعية ــ كانت تستجيب للواقع وما عرفه من حروب وفتن وهذه البطولة تقدم على أساس التماثل حسب معطيات الواقع التي تتطلب مجالا فنيا يحفل بتحسس الوجدان الصادق للذات العربية الذي يروم الممدوح ــ إن في حربه وإن في سلمه ــ الدفاع عن حماه ودينه.

وقد امتثل الشعر السعدي لهذه الظاهرة مستحضراً سيفيات أبي الطيب ومعتصميات أبي تمام ومدائح ابن الخطيب وابن فركون. فكانت صور الشجاعة والإقدام والاستماتة سبيلا إلى رؤية الواقع ضمن وحدة السياق بين الإبداع والحدث مادامت في كليهما بطولة وقدوة، يسعى كلاهما إلى الجهار، وهو في عمقه يمثل أبعاد البطولة النفسية والخلقية والروحية. ويسعى كلاهما إلى المقاومة، وهي في أساسها قوة اجتماعية تروم إثبات الذات وسيادة الدين والاستجابة للاستشهاد، كما يسعى كلاهما إلى الابداع، وهو في إرهاصه يحقق ظاهرة ثقافية تحقق فكراً ملتزما ضمن حركية الواقع والتطلع إلى قيم الجماعة. ومثل هذه السبل تمكّن البطولة في الشعرية السعدية من خصيصة التماثل باعتباره فاعلا في الشعرية العربية.

للبحث صلة

المصادر والمراجع

1 . أزهار الرياض في أخبار عياض، لأحمد المقري.

2 . تحليل الخطاب الشعري : استراتيجية التناص، لمحمد مفتاح.

3 . جماليات المكان، لباشلار، ترجمة غالب هلسا.

4 . الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين لمحمد حجي.

5 . دواوين الشعراء : عبد العزيز الفشتالي، ابن فركون، البسطي، مجموع النور الباصر، يوسف الثالث، ابن الخطيب، ابن زيدون، ابن هانىء، ابن خفاجة، أبي الطيب، أبي تمام...

6 . دينامية النص، لمحمد مفتاح.

7 . روضة الآسي العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس — لأحمد المقري.

8 . لسان العرب — لابن منظور.

9 . محاضرات في السيسيولوجيا، لمحمد السرغيني.

10. المعجم الادبي. لجبور عبد النور.

11. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، لمحمد وهبه وكامل المهندس.

12. المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع للسجلماسي. تحقيق علال الغازي.

13. منهاج البلغاء وسراج الأدباء، لحازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة.

14. نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب لأحمد المقري، تحقيق احسان عباس.

15. الشعر السعدي في السياق التفاعل بين الواقع والفكر والإبداع، لعبد الله بنصر العلوي، اطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب. كلة الآداب فاس 1992 (مرقون).

وقفة أمام شاعر المغرب والأندلس
في القرن السادس الهجري
يحي بن مجبر

د. محمد زكريا عناني
كلية الآداب جامعة الاسكندرية

«يحي بن عبد الجليل بن مجبر الفهدي : كان في وقته شاعر الأندلس بل شاعر المغرب غير مدافع ولا منازع، يعترف له بذلك الأكابر من أهل الأدب، وتشهد له بقوة عارضه وسلامة طبعه قصائده حتى سارت أمثالا، وبعدت ــ على قربها ــ مثالا»

ابن الأبّار

لانملك عن ابن مجبر إلا مجموعة ضئيلة من المعلومات، لاتتجاوز الاسم والموطن وبعض معلومات مبترة عن صلاته مع رجالات العصر، وقدر من القصائد والمقطعات لاتمثل شيئا بالقياس إلى ماكان عليه ديوان الشاعر

أما الاسم فإن أشمل صورة له تأتي على النحو التال :

أبو بكر، يحي بن عبد الجليل بن عبد الرحمن بن مجبر، الفهري[1]، ثم ترد بعد

(1) هكذا يرد في مخطوطة التكملة لابن الأبار وفي الوفيات والاحاطة ونفح الطيب (وإن كان ابن خلكان لا يذكر نسبته إلى فهر، ويضيف : المرسى الأندلسي).
ويرد بغير اسم الجد في سير أعلام النبلاء والعبر للذهبي والفوات وغيرهما، أما شذرات الذهب ففيها :
=

ذلك نسبته إلى مسقط رأسه أو منشئه أو مستقره، على نحو ما سوف يأتي بعد قليل.

وليس ثمة كبير خلاف على هذا الاسم، فهناك اتفاق على أن كنيته أبو بكر وعلى اسمه واسم أبيه واسم جده (وإن كان اسم الجد : عبد الرحمن لايرد إلا نادراً) ولعل الشيء الرئيسي الذي وقع فيه اضطراب هو اسم الشهرة : أهو ابن مجبر بضم الميم وسكون الجيم وفتح الباء.

أم أنه ابن مجبر بسكون الباء.

أم ابن مجير ـــ أي بالياء بدلا من الباء ـــ ؟

إن معظم المصادر ضبطته وفقا للصيغة الأولى (أو بالأحرى ضبط هكذا في النسخ المطبوعة) مثل بغية الملتمس[2] ووفيات الأعيان والفوات وسير أعلام النبلاء وعبر الذهبي وزاد المسافر الخ.

ولم نجده مضبوطا بكسر الباء إلا في معجم المؤلفين لمحمد رضا كحالة[3].

بينما يأتي في صورة : ابن مجبر في كشف الظنون وفيه أيضا جملة تقول :

وهو بخط ابن قاضي شهبة : المعروف بابن مجير[4] ومن الملاحظ أن الزركلي في الأعلام[5] أخذ بهذا الرأي، خلافا لما ذكرنا من مصادر.

= «ابن مجبر الشاعر أبو بكر بن يحي بن عبد الجليل الفهري الأشبيلي صاحب الأندلس» ولاشك أنه يحي وليس ابن يحي، ولم يكن يوما صاحب الأندلس، وإنما الصواب : شاعر الأندلس. وينبغي التفريق بينه وبين الشاعر الأندلسي : أبي بكر يحي بن عبد الجليل المرسى المعروف بالبكي (المتوف بعد سنة 560 هـ) وكذلك أبي بكر يحي بن عبد الرحمن الأندلسي الملقب بوجنة الحية أو وجه الحية. انظر عنه ابن ح.ر في «نزهة الألباب في الألقاب» تحقيق عبد العزيز السديري. الرياض 1989 هـ، ص : 668، كذلك لا صلة بينه وبين ابن مجبر (الصقلي) الذي ذكره العماد الاصفهاني في القسم المصري من الجريدة ولا بعبد الله بن مجبر الذي ذكره العماد كذلك.

(2) بغية الملتمس ط. القاهرة 1967.

(3) معجم المؤلفين ص : 12 ص : 204.

(4) حاجب خليفة : كشف الظنون (ط. طهران سنة 1287 المجلد الأول عدد 768. وانظر أيضا هدية العارفين جـ 2، ص : 521.

(5) الزركلي : الأعلام (ط. خامسة، بيروت 1980) جـ 8 ص 152.

وواضح أن نسبته إلى فهر ــ أي أنه كان عربي الأزوحة ــ لم تكن محل خلاف...

وننتقل الآن لمجموعة أخرى من النعوت تتعلق بموطن رأس الشاعر أو المنشأ أو المستقر وهنا نجد أكثر من نسبة وإن كان يقال عنه عادة : «المرسى ثم الاشبيلي» وفي ابن الأبار أنه «من أهل شقور[6]، وسكن اشبيلية» وفي الروض المعطار :

«ومن شقورة أبو بكر بن مجبر الشاعر المفلق المجيد شاعر دولة بني عبد المؤمن».

ويقول صفوان بن ادريس صاحب زاد المسافر إن ابن مجبر «من بلش» (على مقربة من مالقة) بينما يأتي في الاحاطة إنه فرنشي !

ومعنى ذلك أن شاعرنا ينسب إلى ثلاث مدن : شقورة، وبلش ثم هذا الاسم ثالث، وصوابه فرِّيش.

أما شقورة فيأتي عنها في «الروض المعطار أنها «مدينة من أعمال جيان، قالوا : وجبل شقورة ينبت الورد الذكي العطر والسنبل الرومي والطيب»، وقال ياقوت : إنها تقع «شمال مرسية، .. بها كانت دار إمارة هُمشك، أحد ملوك تلك النواحي، ينسب إليها عبد العزيز علي بن موسى الغافقي الشقوري».

وأما بكِّش (أو بلِّيش «فذكرها ابن الخطيب في «معيار الاختيار» قائلا إنها «نعم البلد الطيب، حلى ونحر، وبرك وبحر.. وفواكه من شمال ويمين.. إلا أن التاجر بها أنمى من الشجر، والقلوب أقسى من الحجر، وتقوى أهلها بنيّة الحد والضجر، وشأنها غيبة ونميمة، وخيث ما بها... تميمة»[7] وذكرها صاحب المغرب في فصل بعنوان «كتاب التبين في حلى مدينة بليش» وقال انها :

«مدينة في شرق مالقة، عامرة آهلة ضخمة الأسواق، الحضارة أغلب عليها من البادية، وليس في قواعد أعمال مالقة مثلها في الحضارة، وحولها ضياع كثيرة، وقد مررت بها مع والدي وسألت : هل فيها من له نظم ؟ فلم نجد من يؤبه

---

(6) انظر عن شقورة : معجم البلدان جـ 2 ص 300 وقال إنها تقع شمال مرسية، وبها كانت دار إمارة همشك أحد ملوك تلك النواحي.

(7) معيار الاختيار، تحقيق محمد كمال شبانة، ط. المغرب سنة 1976، ص 92، والنص كذلك في ريحانة الكتاب لابن الخطيب، تحقيق عنان ــ القاهرة 1981 جـ، ص 287.

به وذكر لي أحد أدبائها أن منها شاعرين : عبد العزيز بن الطراوة وصالح بن جابر»[8].

وأما فريش فيحددها ياقوت بأنها تقع غربي فحص البلوط بين الجوف والغرب من قرطبة[9].

وإذا كان من الثابث أنه قضى شبابه في مرسية، ولم يغادرها إلى اشبيلية إلا بعد سنة 567 فإننا لانعرف على وجه التحديد أين ولد (أفي شقورة أم بلش أم فريش) ولعله ولد في فريش ثم ارتحلت به أسرته إلى شقورة أو بلش، على مقربة من مرسية[10]، التي استقر بها حتى تجاوز الثلاثين من عمره.

وأيا كان الأمر فإن شاعرنا استقر في فترة شبابه بمدينة مرسية، ودليلنا على ذلك عبارات متناثرة في بعض كتب التاريخ، مثل تلك الجملة في «التكملة» : ونشأ بمرسية، وأخذ عن شيوخها وتأثر بهم».

وفي الإحاطة : «امتدح الأمراء والرؤساء، وكتب عن بعضهم، وحظي عندهم حظوة تامة، واتصل بالأمير أبي عبد الله بن سعد، وله فيه أمداح كثيرة، وبعد موت الأمير المذكور، وكونه في جملته استحق الذكر فيمن حل بغرناطة».

وابن سعد المعني هنا هو الأمير الشهير ابن مردفيش الذي أشرنا إليه قبلا في إيجاز، وله في هذه المرحلة ملاحم بالغة الغرابة والعنف فقد كان أحد الشخصيات المتمردة المغامرة التي ظهرت في شرقي الأندلس وتبنى شعار ضرورة استقلال أهل البلاد بتسيير أمورهم من غير وصاية من قبل المغرب (أي ضد المرابطين ثم الموحدين) وساعدته بيئة شرق الأندلس على ذلك، ومن المؤسف أن جل استناده كان على الممالك النصرانية في الشمال والثغر الأندلسي الأعلى، أي على مملكة فشتالة بصورة خاصة.

---

(8) علي بن سعيد : المغرب في حلى المغرب (الطبعة الأولى سنة 1954) جـ 1 ص 442 ــ 443.

(9) معجم البلدان، جـ 3 ص : 25/9.

(10) هناك أديب منشرق الأندلس يدعى أبا بكر المرسي (انظر عنه الخريدة (قسم الأندلس) جـ 2 ص : 148 وأصله من اشبيلية، وكان شاعرا وشاحا ونبه إليه حتى لايخلط القارىء بينه وبين شاعرنا أبي بكر المرسي المعروف بابن مجبر.

وكانت بلنسية قاعدة المرابطين في الشرق الأندلسي، إلى أنه استقل بها قائد الثغر أبو عبد الله بن عياض، وانتهى الأمر بأن عين ابن عياض صهره عبد الله محمد بن سعد بن مردنيش نائبا عنه في بلنسية، ثم أصبح ابن أخيه محمد بن سعد نائبا على مرسية، وبعد مقتل ابن عياض سيطر ابن مردنيش على إمارة شرق الأندلس كلها اعتبارا من سنة 542 هـ ويقول ابن سعيد ــ نقلا عن صاحب فرحة الانفس ــ إنه «ملك مدينة جباية ومدينة غرناطة وما بينهما، ومدينة بلنسية ومدينة طرطوشة»[11].

ولا يعرف على وجه الدقة إن كان ابن مردنيش هذا عربي الذروقة أم من المولدين (وفي هذه الحالة يكون اسمه تعريبا للاسم الاسباني مرتينيت Martinez أو لاسم قريب من ذلك)، ولكنه من المؤكد أنه كان مولعا بمحاكاة النصارى في زيهم وعاداتهم «وكان يجيد اللغة القشتالية، ويؤثر التحدث بها، وكان يدعو إلى جيشه كثيرا من النصارى المرتزقة من القشتاليين والقطلان والبشكس»[12].

ونخلص من هذا كله إلى أن المعلومات التي لدينا عن حياة ابن مجبر في مرسية ضئيلة للغاية، ولكن مانرجحه أن الرجل عاش فيها حياة وادعة آمنة، فقد تميزت المدينة بجمالها الفريد، ولعل خير ما يصوره ماجاء في كتاب المغرب في باب النغمة المنسية في حلي حضرة مرسية ــ نقلا عن المسهب ــ :

مرسية أخت اشبيلية، هذه بستان شرق الأندلس، وهذه بستان غربها، قد قسم الله بينهما النهر الأعظم، فأعطى هذه الذراع الشرقي وأعطى هذه الذراع الغربي.

ولمرسية مزية تيسير السقيا منه وليست كذلك اشبيلية لأن نهر مرسية يركب أرضها، واشبيلية تركب نهرها. ولمرسية فضل ما يصنع فيها من أصناف الحلل والديباج، شريفة المكان، كثيرة الامكان»[13].

وكانت المدينة حافلة آنذاك بالعديد من الكتاب والشعراء وأهل العلم، منهم ابن موهد الشاطبي، وذكر ابن سعيد إنه «سكن مرسية، ومدح بها ابن مرذنيش

---

(11) المغرب حـ 2 ص : 250 وانظر أعمال الأيام لابن الخطيب ص 298.

(12) عنان : المرجع المذكور له جـ 1 ص : 266.

(13) المغرب جـ 2 ص : 240.

ملك شرق الأندلس»[14]. ومن الكتّاب أبو يعقوب يوسف بن الجذع[15] وأبو جعفر أحمد السلمي[16] وأبو علي بن حسان[17] وقد كتبوا جميعا لابن مردنيش، ومن أشهر شعراء مرسية صفوان بن ادريس، مؤلف «زاد المسافر» وذكر له ابن سعيد «الأبيات التي يغني بها في الآفاق» وهي :

يا حسنه والحسن بعض صفاته	والسحر مقصور على حركاته
بدر لو أن البدر قيل له اقترح	أصلا لقال أكون من هالاته
يعطي ارتياح الحسن غصن أملد	حمل الصباح فكان من زهراته
والخال ينقط في الصحيفة خده	ماخط من الصدغ من نوناته

هكذا أصبح ابن مردنيش صاحب الكلمة النافذة في مرسية وبلنسية وغيرهما ــ من طرطوشة في الشمال وحتى قرطاجنة ولورقة جنوبا ــ، ومن يمضي في متابعة تاريخ هذا المغامر الجسور، الممتلىء بشهوات الطموح والشر والكبرياء، يصل إلى نهايته ــ سنة 567 هـ، إذ يموت (أو ينتحر أو يقتل بالسم... الله أعلم) والجيش الموحدي يطبعه على بلاده، وتنطوي برحيله تلك الصفحة الحافلة يالأهوال والغرائب والدم والتعلق بشهوات الحياة، وتنطفىء «شخصية أندلسية» تقليدية تجمع بين طياتها أقصى درجات التناقض في السلوك والتفكير.

هذه هي الشخصية التي قالت المصادر إن شاعرنا ارتبط بها وديح فيها المدائح، لكن هذا الشعر اختفى كله، كما اختفى كل ماقاله من مديح في رجالات ابن مردنيش (ماعدا بعض مقطوعات قيلت في ابراهيم بن مردنيش عندما جمح به جواده فقال ابن مجبر في ذلك، أي من اللون الذي يسميه البلاغيون : تحسين القبيح) ومنهم أبو الحجاج يوسف بن سعد ــ شقيق ابن مردنيش، وكان نائبه على بلنسية، وكذلك الأمير ابراهيم بن همشك، صهر ابن مردنيش، وكان من مشاهير رجالات الأندلس آنذاك، وكثير ما «كان يضرب به المثل في السطوة

---

(14) المغرب جـ 2 ص : 390.
(15) المغرب جـ 2 ص : 250.
(16) المغرب جـ 2 ص : 200.
(17) المغرب جـ 2 ص : 200.

والقتل»[18].

كذلك لا نجد اثرا لمديح في يوسف بن هلال، صهر ابن مردنيش، وكان نائبه على حصن مطرنيش، ولكن هناك بيتين في رثاء القائد أبي عثمان سعيد بن عيسى الذي نصبه ابن مردنيش على لورقة، لكن هذه المقطوعة لاتنتمي إلى الفترة البلنسية من حياة شاعرنا لأن ابن عيسى عاش بعد أن سقط ملك ابن مردنيش، وأصبح هذا القائد من رجالات الدولة الموحدية المبرزين إلى أن استشهد في ساحة الوغى.

ثم تكون النقلة من مرسية إلى اشبيلية ـــ من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، وهي نقلة قد تبدو غريبة، لكن في واقع الأحداث ما يجعلها طبيعية منطقية، ذلك أن اشبيلة كانت حاضرة الدولة الموحدية في الأندلس، كما كانت حاضرة دولة بني عباد من قبل، في حين أن الشرق الأندلسي كان قد فقد مكانته بعد وفاة ابن مردنيش، فضلا عما كان يتهدده من أخطار من جاء مجاورته لأحلال الفرنجة الذين التهموا من قبل مناطق الثغر الأندلسي الأعلى، وراحوا يتطلعون للانقضاض على مدن الشرق الأندلسي التي تليها.

ومن الطبيعي أن يسعى ابن مجبر لاحتلال مكانته في بلاط الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف، وكان شاعره المقرب آنذاك أبو العباس الجراوي[19] (أحمد

---

(18) المغرب ـــ قسم الأندلس، جـ 2 ص : 55.

(19) جاء عنه في وفيات الأعيان ـــ في ثنايا ترجمة يوسف بن عبد المؤمن ـــ جـ 7 ص : 137 : وكان الأديب أبو العباس أحمد بن عبد السلام الكورائي ـــ وكورايا قبيلة من البربر منازلهم بضواحي مدينة فاس، وقيل إن هذه القبيلة إنما يقال لها جراوة بفتح الجيم، وقد تبدل الجيم كافا فيقال لها كراوة، والنسبة لها جراوى وكراوى ـــ وكان هذا الأديب نهاية في ضغط الأشعار القديمة والمحدثة، وتقدم في هذا الشأن وجالس به عبد المؤمن ثم ولده يوسف ثم ولده يعقوب، وجمع كتابا يحتوي على فنون الشعر على وضع الحماسة لأبي تمام الطائي وسماه : صفوة الأدب وديوان العرب، وهو كثير الوجود بأيدي الناس وهو عند أهل المغرب كالحماسة عند أهل المشرق» (1) وهذا الكتاب ألفه للمنصور الموحدي (2) وذكر أيضا أن «له كل شعر مليح»، وكان شيخنا هنا جاوز ثمانين سنة، وتوفي في آخر أيام الأمير يعقوب (المنصور)، وعرف بالهجاء المقذع من ذلك قوله يذم أهل فاس :

مشى اللؤم في الدنيا طريدا مشردا ... يجوب بـلاد الله شرقـا ومغربـا
فلمـا أتى فـاسا تلقـاه أهلهـا ... وقالـوا لـه أهلا وسهـلا ومرحبـا

وانظر عنه : التكملة ص 138 والغصون اليانعة ص 98 والجزء الأول من : النبوغ المغربي لعبد الله كنون (الطبعة الثالثة ـــ بيروت 1975) ص : 279.

بن عبد السلام) من أهل تادلا واستقر في مراكش، وهو ممن برعوا في المديح والهجاء المقذع ولكن هناك إشارة قد تدل على أن مجبر استطاع أن يزحزح الجراوي عن مكانته، فهناك خبر يقول إنه أنشد ذات يوم بين يدي الخليفة يوسف بن عبد المؤمن قصيدة منها هذا البيت :

إن خير الفتوح ماكان عفوا　　مثلما يخطب الخطيب ارتجالا

فعلق الجراوي على البيت بأنه مأخوذ من قول وضاح :

خير شارب ما كان عفوا　　كأنــــه خطبــــة ارتجال

«فبدر المنصور وهو حينئذ وزير أبيه وسنه قرب العشرين وقال : إن كان اهتمامه فقد استحقه، لنقله إياه من معنى خسيس إلى معنى شريف، فسر أبوه بجوابه وعجب الحاضرون»[20].

وفي الاحاطة أنه مدح يوسف بن عبد المؤمن، ونال جوائزة[21].

ولكننا لانجد فيما بين أيدينا من شعر ابن مجبر أي نص في مدح هذا العاهل الموحدي، وكل ما هناك مطلع مرثية له فيه، أوردها ابن خلكان[22] (ونقلها عنه المقري)[23] في خبر يقول : إن هذا الخليفة لمامات :

«رثاه الأديب أبو بكر يحي بن مجبر بقصيدة طويلة أجاد فيها، وأولها :

جل الأسى فأسل دم الأجفان　　ماذا الشؤون لغير هذا الشان

وهذا كل ما وصل إلينا من هذه المرثية التي وصفت الطول والجودة.

وهكذا يقضي القول إلى تناول صلة ابن مجبر بالخليفة الموحدي «المنصور» حيث يصبح ابن مجبر بعد فترة وجيزة شاعره الأثير المترنم ببطولاته وسجاياه، المندد بأعدائه في كافة المناسبات بينما يتوارى عباس الجراوي للمحل الثاني...

وأول خبر يجمع بين المنصور وابن مجبر ينبغي أن يكون تاريخه نحو سنة 575 هـ

(20) نفح الطيب جـ 3 ص : 237 ـــ 238

(21) الاحاطة 2، جـ 4 ص : 417.

(22) وفيات الأعيان جـ 7 ص : 133.

(23) نفح الطيب جـ 4 ص : 380.

إذ كان المنصور في الحكاية المذكورة وليا للعهد (والمعروف أنه ولي الخلافة سنة 580 هـ، على أثر وفاة أبيه أبي يعقوب يوسف وأنه كان في نحو العشرين من عمره) والمتفق عليه أن ميلاده كان في سنة 554 هـ أو السنة التي تليها أما الشاعر فإنه كان في عنفوان السن والنضج إذ لم يكن قد تجاوز الأربعين ربيعا.

ثم تتوالى القصائد المدحية في المنصور، على نحو ما تكشف عنه عبارة ابن خلكان التي يقول فيها هو عن ديوان ابن مجبر : «ونظرت فيه فوجدت أكثر مدائحه في الأمير يعقوب بن عبد المؤمن» ـــ والمفترض هنا أن ابن خلكان يعني : «في الأمر يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن» وليس «في الأمير أبي يعقوب بن عبد المؤمن» لأن مجمل الأخبار والنصوص التي تملكها تؤكد أن الشاعر كرس طاقته في مدح الخليفة يعقوب الملقب بالمنصور، وقد أخبرنا الضبي في «بغية الملتمس» أن ديوان ابن مجبر يقع في سفرين ضخمين، و لم يصل هذا الديوان إلينا، ولنا أن نفترض أن المديح يشغل الحيز الأكبر منه، ولنا أن نفترض كذلك أن مدائحه في الخليفة المنصور تحتل قصب السبق فيه.

ويمكن استخلاص مجموعة من الملاحظات :

• إن شاعرنا ـــ بعد أن ترك مرسية ـــ استقر بصورة أساسية في اشبيلية

• في نفح الطيب «أنه كانت له وفادة على المنصور كل سنة..[24]، أي سفرة إلى مراكش عاصمة الموحدين، ينشده فيها المدائح، وينال الجوائز.

• يستدل من خلال بعض الأخبار المتناثرة أن الشاعر كان ينتقل في موكب الخليفة خلال تجولاته عبر مدائن الأندلس وفي الإحاطة :

«ومر المنصور أيام إمرته بلوقية من أرض شلب، ووقف على قبر أبي محمد بن حزم، وقال : «عجبا لهذا الموضع يخرج منه مثل هذا العالم، ثم قال : كل العلماء عيال على ابن حزم.

• ثم رفع رأسه وقال : كما أن الشعراء عيال عليك يا أبا بكر، يخاطب ابن مجبر»[25].

---

(24) نفح الطيب جـ 3 ص : 241.

(25) في أول الخبر (الاحاطة حـ 4 ص 218) : «ومر المنصور أيام إمرته بلوقية، من أرض شلب، =

• مرت بنا عبارة تقول انه : «امتدح الأمراء والرؤساء وكتب عن بعضهم وحظي عندهم حظورة تامة، واتصل بالأمير أبي عبد الله من بعد» واستدللنا منها أنه «كتب عن بعضهم» أيام مقامه في مرسية، فهل استمر على هذا النهج بعد أن انتقل إلى اشبيلية ؟ لسنا نملك نصا واضحا في هذا، ونحن نرجح أنه ظل على عهده بالكتابة لدى بعض الأفراد والرؤساء، خاصة وأننا لا نعرف أنه ارتبط يوما ما بمنصب ثابت في الدولة أو امتهن مهنة معملية.

• ونشير هنا إلى لقب «الأديب» الذي طالمانعت به شاعرنا، وأمره غامض شيئا ما إذ كان قليل ما يطلق على الشعراء وعادة ما كان يسبغ على الكتاب من أهل الظرف واللباقة والثقافة العامة، وكل الدلائل تشير إلى أن صاحبنا كان من هذا الطراز، فضلا عن براعته في مضمار الشعر.

• ومع ذلك فإننا لا نجد لابن مجبر أن نص نثري، كما لايوجد شيء يشير إلى أنه ألف كتب أو جمع مختارات، على نحو ما فعل أبو العباس الجراوي ــ منافسه الأول في زعامة الشعر آنذاك ــ الذي ألف كتابا يحمل عنوان «هفوة الأدب وديوان العرب» واشتهر هذا الكتاب في المغرب شهرة تناظر تلك التي حظيت بها حماسة أبي تمام في الشرق...

• وقد يقال إن ابن مجبر اشترك في تأليف مقامه عرفت باسم «المقامة الحسينية» وردت في مجموعة أدباء مالقة لابن خميس، وأورد منها ابن الأبار في «تحفة القادم» قطعة لا بأس بها.

ولكن واقع الأمر أننا هاهنا أمام «مقامة» شعرية أو فلنقل إننا أمام مباراة شعرية في التغني بحسن أحد شباب مالقة ــ ويدعى عبد المحسن ــ شارك فيها شاعرنا مع شعراء آخرين، وتألفت منه مجموعة المقطوعات التي قيلت فيه «مقامة» من طراز خاص.

• لسنا نملك من النصوص ما يساعدنا على رسم صورة حية للرجل. ولكن

= ووقف على قبر أبي محمد بن حزم... الخ، بينما يرد النص نفسه في نفح الطيب جـ 3 ص : 237 ــ 238 على أنها أونية وليست لوقية، في حين أن ابن حزم مدفون في معطن أسرته سنة ليثم (كانوا مونتيخو الآن) من أعمال مدينة لبلة، وهي بعيدة عن شلب.

القدر الضئيل الذي بين أيدينا قد يسمح باستخلاص بعض الملامح، التي تبديه لنا إنسانا دمث الخلق حلو المعشر ممتلأ بالتجارب التي جعلته يقبل الحياة على علاّتها، فمن ذلك أنه يقول :

إذا ما الصديق نبا وده　　فلا يك ودك بالمنقلب
وعاتبه لكن رويدا كما　　تعض على الطفل عند اللعب !

وفي شعره ما يدل على فقره وتعففه في آن واحد، على نحو ما تعبر مقطوعته :

وقائلة تقول وقد رأتني　　أقاسي الجدب في المرعى الخصيب
أما عطف الفقيه وأنت تشكو　　له شكوى العليل إلى الطبيب
وقدمه الثناء بمعطفيه　　كما مر النسيم على القضيب
فقلت عليّ شكر وامتداح　　وليس عليّ تقليب القلوب

وقد يعضه الاملاق بنابه، ويهوي به الحال إلى الدرك الأسفل من العوز، ولكنه يحاول جاهدا أن يتعفف، ويؤثر أن يلجأ إلى الإعراب عن حاله من خلال ما أصاب فرسه من هزال :

سأستجدي صغيرا من كبير　　وأرغب في حصاة من ثبير
وأقنع بالقليل النزر ممن　　يجود وليس يقنع بالكثير

ثم يردف :

ومن يرجو الملوك لكل أمر　　فلا يذر الحقير من الأمور

وهاهو جواده البائس :

أحسن بوسق أبعرة رآها　　فأقبل يرتغي بعد البعير
ورام يسير من طرب إليها　　فقيده الهزال عن المسير

ومع ذلك نراه في مقطعات أخرى يرى أن القيمة الحقيقية للانسان في علمه لا ماله :

لاتغبط المجدب في علمه　　وإن رأيت الخصب في حاله
إن الذي ضيع من نفسه　　فوق الذي ثمّر من حاله

ونراه كذلك يذم البخل والبخلاء :

ألا مقت الله سعي الحريص فما جازه الذم إلا إليه
يسر بما في يـدي غيره وينسى السرور بما في يديه

هذه بعض سمات شاعرنا ابن مجبر الذي رأيناه يترك مرسية بعد أن زال عنها ملك ابن مردنيش، ويستقر في اشبيلية حاضرة الموحدين ويتألق نجمه في بلاط أبي يعقوب يوسف ثم في بلاط الخليفة المنصور، حيث يصبح شاعر الدولة الأول، ونحن لانجد عملا للخليفة إلا ونرى أثرا في قصائد الشاعر فمن ذلك هزيمة الموحدين في عمرة ثم انتصارهم في قفصة على ابن غانية ومن آزروه ولدينا عنها نص من عشرين بيتا أوله :

من لم يؤدبه تأديب الكتاب فما له بغير ذباب السيف بأديب

وقصيدة وصل منها واحد وعشرون بيتا مطلعها :

عدوكم بخطوب الدهر مقصود وأمركم باتصال النصر موعود

وأيضا قصيدته :

أسائلكم لمن حبيس الهام طلائعه الملائكة الكـرام

وتناول ابن مجبر معارك المنصور في الأندلس فجل ذلك في قصائد منها قصيدته التي أولها :

بشراي هذا لواء قل ما عقدا إلا وحد له الروح الأمين يدا[26]

وقصيدته :

قلائد فتح كان يذخرها الدهر فلما اردت الغزو أبرزها النصر

ومقطوعته :

ركب إلى نار الجحيم مسيرهم وركابهم لاتستطيـع مسيرا
الحي منهم لا يرى مستوطنا والميت منهم لا يرى مقبـورا

---

(26) قيلت في مناسبة استرداد مدينة شلب من البرتغاليين، وعلى رأسهم ملكهم سانشو الأول (وليس ابن الرنق كما ذكر د. فوزي عيسى : الشعر في عصر الموحدين ص : 115 فإن ابن الرنق توفي سنة 581 بينما تم استرجاع شلب سنة 587.

مما يزيد الأرصد طيبا انها لفظت عدائك أبطنا وقبورا

وهي في بغية الملتمس، يتصدرها : «ولما صلب الجزيري ومن أخذ من أصحابه بحضرة اشبيلية، وعاينهم (ابن مجبر) قد رفعوا في خبثهم أنشد»، وهو يشير هنا إلى أحد المتمردين على سلطان الموحدين ويدعي الجزيري، ويقول ابن عذاري إن خبره وصل إلى المنصور وهو في اشبيلية سنة 586 هـ، وهاجره ظهوره من :

«انتشار الأرجاف به ببر العدوة وكان هذا اللعين في أوليته يتعلق بأذيال الطلب ويلهج منه بحفظ المتشابهات وما يؤول منه إلى الروايات فأمر الخليفة بطره، فمشى ملفوظا يتغرب ويتجول في الأقطار، ويسعى في الغاء بالتكتم والاستتار ويلتمس أبدا جهار من العوام يحادثهم ويطابقهم ويلابسهم الخبث وتنعت عنه الأحاديث...[27] وطورد في المغرب ففر إلى الأندلس وكان من القاء القبض عليه وصلبه هو وأصحابه ما كان...[28].

ولدينا، فضلا عن ذلك، قصائد ومقطعات لابن مجبر يعسر تحديد مناسبتها ولكنها مما قيل في مدح الخليفة المنصور في ذلك قصيدة كثيرا ما تتردد مقاطع منها في كتب الأدب والتاريخ، وهي التي تستهل بـ :

أتراه يترك الغزلا وعليه شب واكتهلا

وقد أثبتوا جل أو كل مقطعها الزالي الافتتاحي، الذي يفضي إلى مدح المنصور :

ثم قالت سوف نتركها سلبا للحب أو نفلا

---

(27) البيان المغرب (قسم الموحدين) ص 207.

(28) قارن هذه الأبيات بقول أبي عباس الجراوي في المناسبة ذاتها :

جد الجزيري في إتلاف مهجته حتى تورط في أحبولة القدر
فار من الفتنة العمياء أطفأها سعد الامام وحد الصارم الذكر
مازال إبليس في الأقطار يوقظها وترتمي من شرار الخلق بالشرر
زاد الشقي على الخفاس مشبهة ضعف البصيرة إذ ساواه في البصر
جارى إلى سقر أصحابه فهووا فيها سراعا ووافاهم على الأثر
إن الذي اتخذ الأهواء آلهة على الضلال مصر غير مزدجر
والوعظ في الناس مقبول ومطرح كالخط في الماء أو كالنقش في الحجر

قلت أما وهي قد علقت ... بـأمير المؤمـنين فـلا
ساعدا تأميلهـا ملكـا ... من رآه أدرك الأملا

ومن المعروف أن المنصور أول من تلقب بـ «أمير المؤمنين» من ملوك المغرب...

وهناك مقطع من قصيدة ذات طرافة تتعلق بوصف المقصورة التي شيدت للمنصور في المسجد الكبير بالعاصمة مراكش «ووضعت على حركات هندسية ترفع بها لخروج وتخفض لدخوله»[29] وعجز شعراء العصر عن وصفها إلا ابن مجبر الذي أنشد بين يدي المنصور قصيدته :

أعلمتني ألقى عصا التيـار ... في بلدة ليست بذات قرار

وتطرق فيها إلى وصف حركات المقصورة، مما أثار إعجاب المنصور

ونعرض آخر ما نعرض لقصيدته التي أولها :

قضى حقوق الله في أعدائه ... ثم انثنى والنصر تحت لوائه

والتي يقول فيها :

بحر طمى والبأس من أمواجـه ... صبح بدا والحق من أضوائـه
عمـد أقام بـه المهيمـن حقـه ... والحق عمـدة أرضه وسمائـه
وأباحـه مهـج العـدا فكـأنما ... قـد نصلت أرماحـه بقضائـه
أغزى بهم جيشا تضيق الأرض عن ... أفواجـه والوهـم عـن إحصائـه
كالعـارض الثجـاج مـلء هوائـه ... لكـن دم الأبطـال مـن أنوائـه

ومن أبياتها :

لما رآى لـلشرك رسما مائـلا ... أو هي قواه وجد في إقوائـه
أنحى عليهم بـالصوارم والقنـا ... حتى إذا لم يبـق غير ذمائـه
أبقـاه والذعـر المخيـف بيـده ... فكأنـه سبـع على أشلائـه
متـآصلا شيئـا فشيئـا أمرهـم ... كـ الزمـان بصبحـه ومائـه

(29) رفع الحجب حـ 1 ص : 71 ـــ 76، ويقول المقري في نفح الطيب جـ 3 ص : 241 «وقد بطلت حركات هذه المقصورة الآن، وبقيت آثارها حسبما شاهدته سنة عشر وألف، والله تعالى وارث الأرض ومن عليها».

وهي لا تأتي إلا في «رفع الحجب» للشريف الغرناطي، مصدره بـ : ولما طال على ملوك الروم البلاء، ورأوا ما نزل بهم من الاستئصال لجيوشهم وقواعدهم، واصلوا الرغبة في المهادنة وأذعنوا إلى السلم فأجابهم المنصور إليه على شروط كثيرة اشترطها عليهم، وفي ذلك يقول شاعره أبو بكر ابن مجبر[30].

ونحن لانعلم بصورة يقينية المناسبة التي قيلت فيها هذه القصيدة ؛ لكننا نرجح أنها كتبت بعد استرداد المنصور مدينة شلب من أيدي البرتغاليين في الخامس والعشرين من جمادى الثانية سنة 587 هـ (23 يوليو سنة 1191 م)، ثم رجع بعدها إلى اشبيلية ومنها إلى مراكش.

وأيا كان الأمر، فإنه من الخطإ[31] القول بأن هذه القصيدة قيلت عقب انتصار المنصور على جيوش قشتالة بزعامة الأذفونش (الفونسو الثامن) وذلك في معركة الأراكة (الأرك) ذلك أن هذه المعركة جرت وقائعها ــ كما قلنا قبلا ــ في سنة 591 هـ، والمسلّم به أن ابن مجبر لم يكن حيا في هذا التاريخ.

وقد مر بنا في ثنايا الحديث عن ابن مجبر ذكر للشاعر الجراوي في أكثر من موضع، ذلك أن حياة الرجلين كثيرا ما تشابكت بل إن هذا التشابك امتد إلى الشعر، فمن ذلك تلك القصيدة التي تبدأ بـ :

عدوكم بخطوب الدهر مقصود وأمركم باتصال النصر موعود

فهي في «البيان المغرب» مؤكدة النسبة لابن مجبر، أن في الروض المعطار فيسبقها : «وقال هو ــ أي ابن مجبر ــ أو الجراوي «والخبر نفسه في «الحلل السندسية» للوزير ابن السراج ولكنه يضيف بشأن القصيدة السابقة : «وثبتت القصيدة في ديوان الجراوي» وهذا يبدو غريبا لأنه يخالف ما جاء في البيان المغرب، وأما التجاني فإنه جعلها مذبذبة النسبة بين الرجلين.

وقد مر بنا موقف انتصر فيه المنصور ــ وكان وقتها وليا للعرب لابن مجبر

---

(30) رفع الحجب حـ 2 ص 155.

(31) د. حكمت الأوسي : الأدب الأندلسي في عصر الموحدين ص 125.

ووضع شقيق محمد الرقص. شعر الجهاد في عصر الموحدين. ص : 190 في نفس الخطأ الذي وقع فيه د. الدلوسي.

على الجراوي، وفي «رفع الحجب» أن الخليفة المنصور استمع للشعراء — ومنهم ابن مجبر — في مناسبة إعداد المقصورة المتحركة، فلما انتهى ابن مجبر من القاء قصيدته «طرب المنصور لسماعها، وارتاح لاختراعها والتفت إلى الجراوي وكان يعلم قلة تسليمه لأبي بكر، وكثرة غضه منه، فقال : سلم يا أحمد ! ثم أنشده :

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع !

قال أبو عبد الله : فخرج أبو بكر بن مجبر والشعراء يومئذ يلومونه أن لم يكن أول منشد حتى يخففوا أشعارهم بعده، ويخففوا عوارهم»[32].

نهاية المطاف :

ليس هناك كبير خلاف على تاريخ وفاة ابن مجبر، فقد نص الضبي في بغية الملتمس[33] والذهبي في العبر[34] وابن شاكر في الفوات[35] على أنه مات سة 588 هـ، أما ابن خلكان[36] فقال ان وفاته كانت سنة 587 هـ، وبعض مصادر مثل — التكملة — قدمت التاريخين معا : «توفي بمراكش ليلة الأضحى سنة 588 هـ، كهلا، وقيل توفي سنة سبع وثمانين»[37]، وهذا أيضا ما يأتي في «سير أعلام النبلاء»[38].

والخلاصة أن حياة الشاعر تتحدد مابين سنة 535 هـ وسنة 588 هـ، ذلك أن لسان الدين بن الخطيب نص صراحة على أنه مات «وسنه ثلاث وخمسون سنة»[39].

---

(32) رفع الحجب حـ 1 ص : 71 — 72.

(33) مضبى : بغية الملتمس، ص 508 ترجمة رقم 1494.

(34) الذهبي : العبر في خبر من غبر حـ 4 ص : 268.

(35) ابن شاكر : فوات الوفيات حـ 4 ص 275 وانظر كذلك شذرات الذهب حـ 4 ص 295.

(36) ابن خلكان : وفيات الأعيان حـ 7 ص : 13.

(37) ابن الأبار : التكملة حـ 3 ص : 132 ووافقه حاجي خليفة وكشف الظنون، عمود 768.

(38) الذهبي : سير أعلام النبلاء حـ 21 ص : 215.

(39) لسان الدين ابن الخطيب : الاحاطة حـ 4 ص 421.
وأشار محققا الجزء الحادي والعشرين من سير أعلام النبلاء الى أن قول ابن الأبار : عن وفاته «كهلا : فيه نظر «لأنهما اعتبرا» كهلاء بمعنى : شيخا وهذا وهم فالكهولة لاتعني الشيخوخة =

هذه صورة موجزة عن هذا الشاعر الأندلسي الذي طالما أشادت به المصادر القديمة، والذي خفى أمره ــ أو كاد ــ عن المعاصرين بسبب ضياع ديوانه وتبدد معظم شعره، وهو ــ ولا شك ــ جدير بأن ينظر إلى آداته نظرة الإعجاب والتقدير، وبحسبنا أن نذكر مرة أخرى بعبارة الخليفة المنصور بشأن ابن حزم وابن مجبر وكيف اعتبر فيها كل أهل العلم عيال على ابن حزم، كما أن الشعراء عيال على ابن مجبر، وتزداد هذه المقولة قيمة عندما نعرف أن المنصور كان من أشد المتحمسين على مذهب الظاهري ــ الذي أرسى ابن حزم قواعده ــ وكان يعمل على نشره ليقضي به على نفوذ المذهب المالكي في المغرب والأندلس، وكأنه رأى أن شأن ابن مجبر بين الشعرا نظير شأو ابن حزم بين أهل العلم.

وللضبي في بغية الملتمس جملة تقول عن ابن مجبر : «أديب شاعر متقدم في طريقة الشعر، برع فيها وفاق أهل زمانه».

ويقول ابن الأبار في «التكملة» :

«وكان في وقته شاعر الأندلس بل شاعر المغرب غير مدافع ولا منازع.. ولم يكن يجري أحد مجراه، من فحول الشعراء في وقته، يعترف له بذلك الأكابر من أهل الأدب وتشهد له بقوة شعره وسلامة طبعه قصائده التي سارت أمثالا، وبعدت على قربها منالا».

وهناك اتفاق على أنه كان «شاعر الأندلس في عصره» على نحو ما يؤكد ابن خلكان ومن نقل عنه مثل ابن شاكر والذهبي وابن العماد الحنبلي.

أما ابن سعيد في روايات المبرزين فإنه يلقبه بـ «بحتري الأندلس»، وأما لسان الدين بن الخطيب فإنه ينوه به أيما تنويه، وينقل عن ابن الأبار وغيره عبارات المديح التي صاغوها في ابن مجبر، وكذلك فعل المقري في نفح الطيب، وقد عد ابن مجبر مما ينبغي أن يباهى به أهل المغرب أهل الشرق.

واستشهد الحميري صاحب «الروض المعطار» في مواضع عدة بشعر ابن مجبر مثلما فعل في مادة شلب، وقفصة وحمة مطماطة وشقورة وميورقة الخ، وكان

= بل سن النضج، كذلك فإن شكيب ارسلان في الحلل الناسية يقول إنه توفي سنة 588 «وقيل قبلها على الاطلاق، وفي هذا ما قد يوقع في اللبس.

كثيرا ما يسبغ نعوت «وله في ذلك القصيدة المشهورة «أو» وله في ذكر ذلك قصيدة مليحة جدا أو، «وله في ذلك قصيدة غراء» الخ...

ونستطيع، في ضوء هذه الرحلة عبر القرن السادس الهجري وعبر حياة وأعمال يحي بن مجبر، أن نطمئن إلى أننا أمام شاعرية ناضجة، تتسم بالطبع والقدرة على تشخيص المواقف ورسم الانفعالات، وترتكز على نسيج شعر سهل استطاع أن ينفذ إلى نفوس الناس في عصره، فاستحوذ على إعجابهم وفي اعتقادنا أن شعر ابن مجبر لا يزال قادرا على أن يمس شفاف قلوب القراء في العصر الحديث[40]، ولذا فإن القيمة الفنية لهذا الشعر تتجاوز القيمة التاريخية أو «الوثائقية»، وتدفع إلى ضرورة جمع وتحقيق ما سلم منه...

---

(40) تنحصر الإشارة إلى ابن مجبر في عدد محدود من الدراسات الأندلسية الحديثة فقد عرض له شكيب أرسلان بإيجاز شديد في الحلل السندسية جـ 2 ص : 498 كما ذكره ابن سودة في : دليل المؤرخ المغربي ص : 430، وعبد الله كنون في : النبوغ المغربي وخير الدين الزركلي في الأعلام جـ 8 ص : 152 ومحمد رضا كحالة في معجم المؤلفين جـ 13 ص : 204 وعمر فروخ في : تاريخ الأدب العربي حـ 5 ص : 486 — 490 ومحمد عبد الله عنان في : عصر المرابطين والموحدين جـ 2، ود. حكمت الأوسي في : الشعر في عصر الموحدين ص : 110، ص : 125 ود. فوزي عيسى في الشعر في عصر الموحدين ص : 113 — 115.
وأما المستشرقون فنشير من بينهم إلى نيطل في كتابه عن الشعر الأندلسي ص 187 — 188 وفي مختارات من الشعر الأندلسي ص 197 — 199، وأيضا هنري بيريس في الشعر الأندلسي في القرن الثامن عشر.

رواية الشعر في الأندلس
الاتجاه التوثيقي

د. مصطفى عليان
كلية اللغة العربية ـــ جامعة أم القرى ـــ مكة المكرمة

توثيق الشعر يعني نسبته إلى قائله أو مصدره الذي انبثق منه أو روي عنه، قصداً إلى ثبات النص على وجه من الصحة. والنسبة في هذا المجال غير الإسناد، وإن اتحدت الغاية بينهما في النقل والتبليغ والاحتياط للمنقول بالصواب والصحة ؛ لأن الاسناد هو نقل الثقة عن الثقة يبلغ به النبي ﷺ مع الاتصال، كما يقول ابن حزم، أو هو نقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه كما يقول ابن كثير[1]. فلا يراد بالاسناد إلا شهادة الزمن على اتصال النسب العلمي بين راوي الشيء وصاحب الشيء المروي، حتى يثبت العلم بذلك على وجه من الصحة كالدعوى التي تتلقى بثبتها من البيّنة»[2].

والإسناد من الدين، احتضنه وترعرع في ظلاله، حتى صار ظاهرة تدل عليه، وخصيصة فاضلة من الخصائص التي يتميز أهل الاسلام بها، فعن محمد بن سيرين قال : «إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم»[3]، إذ أنه الأساس لكل العلوم النقلية، فما وجد الإسناد الا ليحول بين الرواة والكذب في الأحاديث والأخبار والأقاصيص وما أشبه، فلولاه لقال من شاء ما شاء، كما يقول عبد الله بن المبارك[4].

---

(1) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل 81/2 ـــ 84.
وابن كثير : اختصار علوم الحديث ص 21.

(2) مصطفى صادق الرافعي : تاريخ آداب العرب 287/1.

(3) الامام حلم : صحيح مسلم ـــ باب بيان أن الاسناد من الدين 14/1 ـــ 15.

(4) الحافظ العراقي / التقييد والايضاح في شرح مقدمة ابن الصلاح ص 215.

ولم تكن الرواية الأدبية وخاصة الشعر بمنأى عن الاسناد، وقد كان رواتها ممن عاش زمن رواية الحديث، فتأثروا طريقتها في الاسناد، وترسموا نهجها، ونسخوا على منوالها، فالعلماء الرواة من رجال الطبقة الأولى مثل أبي عمرو بن العلاء وحماد الراوية وخلف الأحمر والمفضل الضبي ومن في طبقتهم، أخذوا الشعر الجاهلي بالرواية عمن قبلهم، وإن كان تلامذتهم من بعدهم مثل الأصمعي وأبي زيد الانصاري وأبي عبيدة معمر بن المثنى وأبي عمرو الشيباني ثم ابن الاعرابي ومحمد بن حبيب وأبي حاتم السجتاني ومحمد بن سلام الجمحي ومن في طبقتهم، قد أغفلوا النص عن الاسناد قبل هذه الطبقة الأولى، وتسامحوا في الأخذ به[5].

وكان لرواة الشعر أسباب تعزز إغفالهم الإسناد، وتعضد تساهلهم وتسامحهم، وهي في مجموعها ذات تعلق بالفروق بين رواية الحديث ورواية الشعر والخبر، كطول المدة الزمنية في مدى الشعر المروي، وتعلق الحديث بأمر الدين وارتباط الشعر بالدنيا، وقلة الأخبار المُعرِّفة برجال رواية الشعر[6].

وهذا التسامح والتساهل في اسناد الشعر إنما كان في غير تفسير كتاب الله وغريب حديث رسول الله ﷺ، فقد كان الرواة في هذا المجال من المرويات يلتزمون الدقة في إسناد مايروون من الشعر، خشية أن تنسب رواياتهم إلى الوضع والصنعة، «فحيث وجدت المعنى الديني تجد التثبت والتحقيق الذي لامساغ فيه إلى خطرات الظنون، فضلا عن فرطات الاوهام»[7].

ووقف الأندلسيون على كثير من المصادر الأدبية ذات الالتزام بإسناد المرويات الشعرية، مثل عيون الأخبار وأمالي القالي وأغاني أبي الفرج الأصفهاني...، إلا أن عزوفا مبكراً عن الاسناد نجده في الأندلس، إذ كان أحمد بن عبد ربه (242 ـــ 347 هـ) أول من حذف الأسانيد في الأندلس، وعلل ذلك بقوله : «حذفت الأسانيد من أكثر الأخبار طلباً للاستخفاف والايجاز، وهرباً من التثقيل

---

(5) د. ناصر الدين الاسد / مصادر الشعر الجاهلي 275.

(6) انظر د. محمد أحمد خلف الله : صاحب الأغاني أبو الفرج الاصفهاني الرواية ص 204 ـــ 206.

وانظر د. جيشي سيد نصر : نقد الخبر الأدبي في كتاب الأغاني 13 ـــ 19.

(7) الرافعي : تاريخ آداب العرب 295/1.

والتطويل، لأنها أخبار ممتعة، وحكم ونوادر لا ينفعها الإسناد باتصاله، ولا يضرها ما حذف منها، وقد كان بعضهم يحذف أسانيد الأحاديث من سنة متّبعة وشريعة مفروضة، فكيف لانحذفه من نادرة شريفة، وخبر متطرف»[8].

ومذهب ابن عبد ربه في الرواية بغير إسناد مذهب كثير من الرواة المشارقة المعاصرين له، فالمبرد (ت 276 هـ) كان يحذف الأسانيد أو يمرضها بقوله «يُروى» أو «حدثت» أو يعددها من غير تحديد : «تحدثوا من غير وجه» حتى قال نفطويه : «ما رأيت أحفظ لأخبار بغير أسانيد من المبرد ومن أبي العباس بن الفرات»[9]. وذهب الصولي المذهب نفسه في أدب الكتاب فقال : «وقد ذكرت أن اختصر جميع ما أذكره، ألقي أسانيده، ليقرب على طالبه ومستفيده، الا ما لابد منه من ذكر نسبته وإسناده»[10].

فلعل ابن عبد ربه ومن وافقه في مذهبه وجدوا في عنعنة الاسناد الأدبي مايفوت عليهم الاستمتاع بما يروون، فالنفوس قد لاتصبر كمايقول الدكتور ـــ عبد الرحمن عثمان على إيراد هذه السلسلة المطولة، فربما أدركها السأم قبل أن يدركها روعة الشعر والخبر، فيضعف التأثير بنفس الخبر، وهذا مالا يحبه طلاب الآداب والفنون[11].

ولا يعني صنيع ابن عبد ربه أن نجرد الرواية الأدبية في الأندلس من الإسناد، فالناظر في فهرسة ابن خير الاشبيلي وبرامج القرن السابع يجدها حافلة بأسانيد ضابطة لشعر القدماء والمحدثين، فالاشعار الستة الجاهليين فصل اسنادها ابن خير الاشبيلي بقوله : «حدثني بها أيضا ـــ قراءة مني عليه لها وشرحها ـــ الوزير أبو بكر محمد بن عبد الغني بن عمر بن فندلة رحمه الله، عن الاستاذ أبي الحجاج الاعلم (يوسف بن سليمان النحوي) عن الوزير أبي سهل بن يونس بن أحمد الحرّاني، عن شيوخه : أبي مروان عبيد الله بن فرج الطوطالقي وأبي الحجاج

(8) ابن عبد ربه : العقد الفريد 4/1.

(9) ابن البركات الانباري : نزهة الالباء ص 149.

(10) أبو بكر الصولي : أدب الكتاب ص 28.

(11) د. عبد الرحمن عثمان : رواية الشعر ورواته ص 119 نقلا عن د. جلال حجازي الأصمعي الرواية واتجاهه الخلقي في الرواية الأدبية ص 302.

يوسف بن فضالة وأبي عمر بن أبي الحباب، كلهم يرويها عن أبي علي القالي عن أبي بكر بن وريد، عن أبي حاتم، عن الأصمعي رحمه الله»[12].

ومثل هذا الاسناد لايراد منه الا توثيق الرواية وضبطها، وثبات صحتها، وضمان عهدتها، ولا يقصد الراوية بذكره له، حكاية ما يرويه على أنه عن عدل ضابط، ولا يهدف إلى إثبات ما يسنده على أنه إلى مقنع[13]. وعلى ذلك يلتقي الاسناد والتوثيق في رواية الشعر عند غاية مؤكدة لصحة النقل أو صحة المنقول، وإن اختلفت دلالة الاسناد (اتصال السماع بالتلقي أو التلقين) عن دلالة التوثيق (نسبة المروي إلى قائله أو مصدره) في درجة تأكيد صحة النقل، إذ أنها أساس في الاسناد لا محيد عنه في الانتهاء إليه[14]، في حين أن هذه الدرجة ترتبط بنسبية متفاوتة الصحة في التوثيق.

* * *

وتوثيق الشعر اتجاه عرفه الرواة المشارقة من لدن القرن الثاني الهجري، بعد أن نجحت عوامل عديدة في توجيه نسبة الشعر إلى غير مقصوده، وإلحاقه بغير صاحبه، وحمله على غير قائله[15]، فاتحاد بعض القصائد في المعنى والوزن والقافية جعل الناس يدخلون بعض القصائد في بعض من غير تدقيق في تباين الانتماء، فقد نسبت القصيدة الحائية لعبيد بن الأبرص فقال الأصمعي : «تميم تروي هذه القصيدة الحائية لعبيد، وذلك غلط، ومن الناس من يخلطها بقصيدته التي على وزنها ورويها لتشابههما»[16].

وأكثر ما تكون التعددية في نسبة الشعر إذا اشتهر الشاعر مع غيره من الشعراء في غرض بعينه، فقد حرف الناس كثيرا من شعر الغزل مما قيل بمعين من النساء اللائي وافقت اسماؤهن من شاع ذكرهن على ألسنة الشعراء مثل ليلى ولبنى، إلى المجنون وقيس بن ذريح، قال الجاحظ : «ماترك الناس شعرا مجهول القائل قيل في

---

(12) ابن خير الاشبيلي : فهرسة ابن خير ص 319.

(13) مصطفى صادق الرافعي تاريخ آداب العرب 294/1.

(14) د. محمد أحمد خلف الله ــ أبو الفرج الاصفهاني الراوية ص 9.

(15) انظر سنية أحمد محمد ــ النقد عند اللغويين في القرن الثاني الهجري 83 ــ 102.

(16) أبو الفرج الاصفهاني ــ الاغاني 70/11.

ليلى إلا نسبوه إلى المجنون، ولا شعرا هذه سبيله قيل في لبنى الا نسبوه إلى قيس بن ذريح»[17].

وكانت إجادة كل من امرىء القيس وأبي داود الايادي سبباً في إضافة كثير من شعر وصف الخيل اليهما مما جهل قائله، ومن يراجع كتاب الخيل لأبي عبيدة يجد شواهد ذلك جلية دالة، فمما يحمل على أبي داود الإيادي قول الشاعر :

إذا قيد قحّم من قاده ... وولت علابيّة واجلَعَب

كهز الرُّدينيّ بين الأكف ... جرى في الأنابيب ثم اضطرب[18]

ولم يسلم شعر أبي داود الايادي نفسه من تحريف النسبة، ففي قوله :

وقد أروح أمام الحي يحملني ... ضافي السَّبيب أسيلُ الخدِّ منسوبُ

... الأبيات

قال أبو عبيدة : «ويحمل بعض ما في هذه الكلمة على يزيد بن عمرو الحنفي قاله، وقد أعدته في شعره[19].

وحقق أبو عبيدة أيضا شعر امرىء القيس أيضا مما حمل عليه من شعر غيره، وما اختلط به من شعر علقمه الذي كان وصافاً للخيل، كما في قوله :

وقد اغتدي والطير في وُكُناتها ... وماء الندى يجري على كل مِذنَب

... الأبيات

فقال أبو عبيدة : «وقد يخلط قوله هذا بشعر امرىء القيس بن حجر، وقد نسبت شعر امرىء القيس وأفردته من شعر علقمة»[20].

وللتوثيق عند الرواة المشارقة جانب آخر يتعدى تحقيق القصائد وانتسابها إلى أهلها، ليقف عند تمييز المنحول أو الموضوع من القصائد والأبيات مما زيد على كثير من القصائد قصداً إلى مذهبية وعصبية قبيلة وغايات أدبية امتاعية، ذهب

---

(17) المصدر نفسه 8/2.

(18) أبو عبيدة معمر بن المثنى ــ كتاب الخيل ص 162.

(19) المصدر نفسه ص 290.

(20) المصدر نفسه ص 270.

إليها القبائل أو بعض العشائر والرواة، «وليس يشكل على أهل العلم زيادة الرواة ولا ما وضعوا، ولا ما وضع المولدون، وإنما عضَّل بهم أن يقول الرجل من أهل البادية من ولد الشعراء، أو الرجل ليس من ولدهم، فيشكل ذلك بعض الاشكال»[21].

والأخبار كثيرة في تنبيه العلماء الرواة من القرنين الثاني والثالث الهجريين على المصنوع والمنحول[22]، ونجتزىء من ذلك بمثال، قال ابن سلام : أخبرني أبو عبيدة عن يونس قال : قدم حماد البصرة على بلال بن أبي بردة وهو عليها، فقال : أما أطرفتني شيئاً ! فعاد إليه فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيئة مديح أبي موسى، قال : ويحك ! أيمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم به، وأنا أروي شعر الحطيئة ؟! ولكن دعها تذهب في الناس»[23].

ونازعت عوامل متعددة في دقة توثيق الرواة المشارقة للشعر وتصويبه، متعلقها بنصيب الراوية من الضبط والوثوق بروايته خاصة إذا تفرد بها، وبمدى إحاطته بالمحفوظ أو المجموع من شعر الشاعر، وصواب اجتهاده في استدراك ماندّ عن محفوظه أو إفساده له وخطئه به.

وكان لوقوف الأندلسيين على مصادر الشعر المشرقي التي حملت إليهم عبر الرحلات المختلفة الأهداف والغايات، أثر بيّن في تقويم هذا الموروث الذي انتهت روايته إليهم، فقد اطلع أبو عبيد البكري الأوبني (ت 487 هـ) على أصول مرويات أبي علي القالي في أماليه، واجتمع للأعلم الشنتمري (ت 476 هـ) مرويات متعددة لنصوص حماسة أبي تمام من الدواوين والحماسات الأخرى، مثل حماسة ثابت بن محمد الجرجاني، وحماسة عبد السلام ابن الحسين بن محمد بن طيفور القرميني البصري مما رواه عن شيوخه كأبي رياس وغيره، واتصل الوقشي (ت 489) وابن السّيد البطليوسي (ت 521) بمصادر نصوص المبرد التي رواها في كتابه الكامل.

---

(21) ابن سلام الجمحي — طبقات فحول الشعراء 46/1 — 47.

(22) انظر الأمثلة التي جمعها د. ناصر الدين الاسد — مصادر الشعر الجاهلي 320 — 351 وانظر سنية أحمد محمد النقد عند اللغويين في القرن الثاني الهجري 103 — 144.

(23) أبو عبيد البكري : اللآلئ في شرح آمالي القالي 137/1.

ولم يجد الاندلسيون لهذه المرويات الشعرية في الكتب الأدبية والمجاميع الشعرية عصمة من الخلل أو الزلل، على الرغم من تحصن كثير منها بأسانيد تنتهي إلى أشياخ معدودين في رواية الشعر في المشرق، فلم يشفع لأبي علي القالي قوله : «إن علمي علم رواية وليس بعلم دراية فخذوا عني»، ولم ينفع المبرد أسانيده عن الرياشي، ولا تصويب أبي الحسن الأخفش لمروياته.

* * *

وأصاب الأندلسيون في توثيقهم التراث الشعري الذي انتهى اليهم ظواهر مسَّت تقييد انتمائه، وتخليص بنائه من التصحيف والتحريف والتداخل والاضطراب، بمعايير موضوعية غالباً، وبيان ذلك وتفصيله كما يلي :

1. تقييد انتماء النصوص

كثيرا ما كان الرواة ينسبون إلى غير معين المرويات الشعرية التي يجهلون قائلها، فيحررن تبعيتها بإطلاق تعليقها بأجدرهم أو بأعرابي، وكان أبو علي القالي نموذجاً لهؤلاء الرواة، إذ كان «إذا جهل قائل الشعر نسبه الى أعرابي» كما يقول البكري[23].

واجتهد الأندلسيون في تقييد كثير من هذه المرويات المعلقة بإيجاد منسوب لها متعلق به، وتنتمي إليه، وبعض هذا الشعر المجهول القائل معروف متداول مشهور، فهو مما لايحتاج إلى الدليل في صندوق توثيقه وضبط انتمائه، ولذلك اكتفى بالاشارة إلى «الأعراف»، أو «بلا خلال» في تقييد نسبته، من ذلك ما أنشده القالي لأعرابي :

إذا وجدت أوار الحب في كبدي أقبلت نحو سقاء القوم ابترد

قال البكري : «لم يختلف أحد أن هذين البيتين لعروة بن أذينة»[24].

ومما أنشده المبرد لأعرابي :

شكوت فقالت : كل هذا تبرما بحبي أراح الله قلبك من حبي

---

(24) المصدر نفسه 132/1.

فلما كتمت الحب قالت لشدَّ ما صبرت وما هذا بفعل شجي القلب

قال ابن السيد البطليوسي : «في كتاب الورقة أن هذا الشعر لمحمد بن الصيني، شاعر ذي اليمينين طاهر بن الحين، قال : وبعض الناس يرويها لأبي نواس وهي مشهورة للصيني»[25].

وقد يستعين الراوية الأندلسي بخبر الشعر الذي رافق إنشاءه، وصاحب ولادته، لتعزيز (بلا خلاف) التي توكأ عليها في توجيه الشعر، من ذلك ما أنشده القالي لأعرابي :

وإنّي لأهواها وأهوى لقاءها كما يَشتهي الصَّادي الشرابَ المُبرَّدا
علاقة حبٌّ لَجَّ في زمن الصِّبا فأبلى وما يزداد الا تجدّدا

قال البكري : «هذا الشعر للأحوص بلا خلاف، وله خبر، وذلك أن يزيد بن عبد الملك لما استهتر بقينتيه، وامتنع من الظهور إلى العامة وعن صلاة الجمعة، لامه مسلمة أخوه وعذله، فارعوى وأراد المراجعة، فبعثت سلامة إلى الأحوص أن يصنع شعراً تغني فيه فقال :

وما العيش الا ما تلذ وتشتهي وإن لام في ذو الشنان وفندا
وإني لأهواها وأهوى لقاءها كما يشتهي الصادي الشراب المبرّدا»[26]

والأعراب أو الاعرابي الذي نسب إليه الرواة كثيرا من الشعر حقيقة لا وهم، وإذا اقترب الراوية من تحديد قبيلته أو قومه الذين ينتسب إليهم، كان مؤتلفا مع الدقة، وقد جدّ ذلك الاعلم الشنتمري، وزاد على ذلك تنبيها مفاده أن الحاق الرواة بالأعراب بعض الشعر ليس مَخْرَجاً لهم أو مهرباً من تقييد النسبة، نلمس ذلك في البيتين التاليين :

تقول وصكت صدرها بيمينها أبعلي هذا بالرَّحى المتقاعس
فقلت لها لا تعجلي وتبيّني بالائي اذا التقت علي الفوارس

حيث نسبها أبو تمام إلى الهذلول بن كعب العنبري، فقال الأعلم مصدقا لهما :

(25) الوقشني وابن السيد البطليوسي : حواشي الكامل 297/2.
(26) اللآلي 142/1 ــ 143.

«قال أعرابي من بني سعيد زيد بن مناة بن تميم، وكان مملكاً فنزل به أصحابه، فقام إلى الرحى ليطحن لهم، فمرت به امرأته في نسوةٍ، فقالت لهن : أهذا بعلي، وضربت صدرها، فأعلم بذلك فقال[27] : ...(الأبيات).

وتوثيق هذه الأبيات التي من غير عزو له آثار إيجابية في ناحيتين :

أولهما : تعضيد الجهود التي بذلت في تخريج شواهد كتاب سيبويه، التي بلغت الفاً وخمسين شاهداً، لدفع الاتهام بوضعها وصناعتها، من ذلك ما أنشده القالي :

ظللنا معاً جارين نحترس الثأى　　يسائرني من نطفة وأسائره

قال البكري : «هذا البيت لشاعر من بَلْهُجَيم، وقال الجرميّ : هو لأبي سدرة الأعرابي، وصلته :

تحبّ هواس وأيقن أنني　　بها مفتد من واحدٍ لا أغامره

ظللنا معاً جارين نحترس الثأى　　يسائرني من نطفة وأسائره

فقلت له فاها لفيك ! فإنها　　تلوصُ امرىء قاريك ما أنت حاذره

وقوله : قاريك ما أنت حاذره اشارة إلى الهام وسائر السلاح، وهذا البيت من أبيات الكتاب[28]

ومما أنشده المبرد من شواهد سيبويه على جواز خذف (ما) من (إما) :

لقد كَذَبَتك نفسك فأكذبتها　　فإن جَزَعاً وإن إجمال صبر

قال ابن السيد : «هذا البيت لدريد بن الصمة، ووقع في كتاب سيبويه على خطاب المذكر كما وقع هنا، وفي شعر دريد (وقد كَذَبَتْكَ نفسك فاكذبيها). على خطاب لمونث وهو الصحيح ؛ لأنه يخاطب امرأة، وأول الأبيات :

ألا بكرت تلوم بغير قدر　　فقد أحنيتني ودخلت ستري

فلا تتركي غدلي سفاها　　تلمك على نفسك أي عصر

وهذا الشعر يرثي به معاوية بن عمرو بن الشريد[29]

(27) الاعلم الشتمري : كتاب الحماسة 249.

(28) أبو عبيد البكري : اللآلي 539/1.

(29) الوقشي وابن السيد : حواشي القائل 297/2.

ثانيهما : أن تعليل عدد الأبيات مجهولة القائل يباعد بينها وبين القول بنحلها ووضعها، ويساعد بعد ذلك في تكامل دواوين الشعراء والقبائل المفقودة.

ويتجه تقييد النصوص الشعرية في الأندلس اتجاهاً آخر يعني بالتنبيه على تعددية تعلق النص بأكثر من شاعر، أو يعني بتحريره من إزدواجية الانتماء، فمن ذلك ما أنشده أبو علي القالي :

ترى الرجل النحيف فتزدريه　　　وفي أثوابه أسد هصور

قال البكري : «اختلف العلماء في عزو هذا الشعر، فأنشده أبو تمام لعباس بن مرواس السلمي، ونسبه ابن الأعرابي والرياشي إلى معود الحكماء. وقال عمرو بن أبي عمرو النوقاني : وقد نسب إلى ربيعة الرّقي، والصحيح من هذا والله أعلم المعود الحكماء. وهو معاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب»[30].

ولم يكن لمنهج الجرح والتعديل أثر في ترجيح مرويات المشارقة ورواتها عند أهل الأندلس، غير أنه نزوعاً في تطبيق هذا المنهج نجده عند ابن الأبار إذ يعقب على ما رواه من شعر المائة الأولى فيقول : «والذي أوردته من أبيات فمنقول عن إثبات، ومجموع من تصنيفات أشتات، وما كان مقولا عليهم، ومنحولا إليهم، فأنا بريء من عهدته»[31].

ويعتمد الأندلسيون على مابين أيديهم من مصادر أدبية ومجاميع شعرية في تحرير تعددية نسبة الشعر وازدواجيتها، من ذلك مارواه المبرد منسوباً إلى نصيب :

أهيم بدعد ما حييت وإن أمت　　　أُوكِّل بدعد من يهيم بها بعدي

قال البطليوسي : «وجد هذا البيت في شعر النمر بن تولب :

أهيم بدعد ما حييت فإن أمت　　　فواكبدا مما لقيت على دعد

في قصيدة أولها :

أشاقتك أطلال دوارس من دعد　　　خلاء مغانيها كحاشية البرد

(30) أبو عبيد البكري 190/1.

(31) ابن الابار : الحلة السيراء 32/1.

وفي كتاب الاصفهاني عن الهيثم بن عدي عن ابن عباس قال : لما فارق النمر بن تولب جمرة جزع عليها جزعاً شديداً حتى خيف عليه، وذكروا له امرأة من فخذه الأونيه يقال لها دعد، موصوفة بالجمال فتزوجها ووقعت من قلبه، وشغلته عن جمرة، وفيها يقول :

أهيم بدعـد مـا حيـيت ....

قال : والناس يروون هذا البيت لنصيب وهو خطأ[32].

وفي إنشاد أبي علي القالي : «خليلي إن الله ــ غَفْرٌ لذي الهوى» ــ البيت

قال البكري : «نسب يعقوب هذا البيت إلى الهذلي ولا أعلمه في أشعار هذيل، وقد جمعت منها كل رواية الا أن يكون في شعر أبي خراش الذي أوّله :

أرقتُ لحزن ضافني بعد هَجْعَةٍ   على خالدٍ فالعينُ دائمة السجم

وقال الأصمعي بل قالها خراش وهي في رواية بعضهم سبعة أبيات...[33].

وقد يلجأ الأندلسيون إلى تمريض الرواية على طريقة المحدثين حين لايجدون للترجيح سنداً من عصور أو محفوظ. من ذلك ما أنشده المبرد منسوباً إلى الغساني :

إذا ما فاتني لحمٌ غريضٌ   ضربتُ ذراع بَكري فاشتويتُ

قال الوقشي : هو السؤال

قال البطليوسي : «وقع هذا البيت في اختيارات المفضل والأصمعي ورواية ابن النحاس في قصيدة منسوبة إلى عمرو بن قعناس الأسدي، وبعده :

أرجـل لمتـي وأجـرّ ذيلي   ... البيتاين

ويروي هذا الشعر لهانىء المرادي[34].

وقد يجد لبعض الرواة الأندلسيين في مضمون القصيدة دليلاً في ترجيح النسبة

---

(32) الوقشي وابن السيد 191/2.

(33) أبو عبيد البكري 304/1.

(34) الوقشي وابن السيد 164/2.

واخراجها من الازدواجية، من ذلك ما نسبه أبو تمام للطائيّ الكبير في حماسته، قال لاعلم ويقال هي لعمرو بن محمد السليماني مولى بني عبد الدار بن قصي، يقولها لابراهيم بن هشام المخزومي، وحبسه أيام ولايته ثم قال الاعلم تعقيبا على البيتين :

إذا ما انيخت بعد لَحْج وثُرْتُمٍ　　وأنّى لابراهيم لَحجٌ وشرتُم
تبيّن إبراهيم بالغور أنني　　غداتئذ منه أعز وأكرمُ

«هذان البيتان في بعض الروايات، وهما دليل على أن الشعر للسليماني لا للطائيّ، ولجح وشرتم موضعان بالغور وهما من تهامة»[35].

2. تخريج النصوص من التداخل والاختلاط :

إن الباحث في تداخل القصائد واختلاطها يلحظ أن الوزن والقافية يكاد يكون السبب المباشر في ذلك، فضلا عن توحد الغرض الشعري، فأبو تمام على سبيل المثال خلط في حماسته أبياتاً لرجل من ضبة، تسميه المصادر بالحارث وأخرى عمرو بن يثرب، بأبيات للأعرج المعنى من طيء، ويكنى أبا برزة :

أنا أبو برزة إذا جد الوَهَلْ
خلقت غير زُمَّل ولا وكل
ذا قُوةٍ وشبابٍ مقتبل

قال الأعلم : «وزاد أبو تمام إلى أبيات أبي برزة هذه أبيات تروي لرجل من ضبة في يوم الحبل وهي :

لا جزع اليوم على قرب الأجل
نحن بني ضبة أصحاب الجمل... الأبيات[36]

ومن الأساليب التي اعتمدت في هذا المجال استنطاق الأحوال المرافقة، والدوافع

(35) الاعلم الشنتمري ـــ شرح حماسة أبي تمام 346/1.
(36) الاعلم الشنتمري / كتاب الحماسة ص 28.

الباعثة على قول الشاعر، وقد أصاب به ابن السيد البطليوسي حقيقة القصيدتين اللتين ركب منهما المبرد شعراً رواه بقوله : وقال آخر :

لحا الله أكبانا زناوا وشرَّنا   وأيسرنا عن عرض والدِهِ ذبا
رأيتك لما نلتَ مالاً ومَسَّنا   زمان ترى في حدِّ أنيابه شغْبَا
جعلتَ لنا ذَنْبا لِتَمْنَعَ نائلا   فَأَمْسِك، ولا تجعل غناك لنا ذنبا

وقال أبو الحسن : هو ليزيد بن حنباء أو لصخر بن حنباء يقول لأخيه

وتصدى البطليوسي بدءاً لنسبة الأبيات فقال : هو لصخر دون شك يقوله لأخيه المغيرة ثم استعان بمناسبة الشعر الذي أورده الاصفهاني بقوله : «رجع المغيرة بن حنباء من عند المهلب بن أبي صفرة، وقد ملأ يده من جوائزه وصلاته، وكان صخر أخوه الأصغر منه، فكان يأخذ على يده وينهاه عن الأمر ينكر مثله، ولايزال يتعتب عليه في الشيء بعد الشيء فقال صخر :

رأيتك لما نلت مالاً وعضنا   زمان ترى في حد أنيابه شغْبا
تَجَنَّى على الدهر أني مقتر   فأمسك ولا تجعل غناك لنا ذنبا

فأجابه المغيرة :

لحا الله أناناأ عن الضيف والقرى   وأقصرنا عن قرض والدة ذبـا
... الأبيات

كذا أنشده الاصفهاني، وقد خلط فيه أبو العباس كما ترى، وركب من شعريهما شعراً»(37).

وقد يستعين الراوية الأندلسي باتساق الشعر، من حيث توائم معانيه، وتلاحم أجزائه لتخريج الأبيات التي تداخلت في شعر شاعريته، ومن النماذج التي عرفت في الأندلس قول الشاعر :

يا جلُّ ما بعدت عليك بلادنا   وطلابنا فابرق بأرضك وارعـد

قال ابن السيد : «هذا البيت يروى لابن أحمر، ويروى للمتلمس، ومعناه في

---

(37) الوقشي وابن السيد 214/2.

أحد الشعرين مخالف لمعناه في الشعر الآخر» ثم دقق في تناسق البيت واتصاله بمعاني كلا الشاعرين في القصيدتين، ثم أصدر حكمه المميز فقال : «والأشبه بهذا البيت أنه يكون للمتلمس ؛ لأنه يليق بما قبله وما بعده من الشعر، وأما شعر ابن أحمد فلا مدخل له فيه»[38].

ولا تقع تبعة هذا التداخل في الشعر على عاتق الراوية دون الشاعر نفسه، إذ قد يلجأ الشاعر أحياناً إلى تكرار بعض المعاني في قصيدتين إما باتفاق الراوي أو باختلافه، ومثل هذا الصنيع أوقع القالي في الخلط لدى روايته بقول ابن الرومي :

لِما تؤذن الدنيا به من صروفها　　　يكون بكاء الطفل ساعة يوضَعُ
وإلا فما يبكيه منها وإنها　　　لأرحب مما كان فيه وأوسع

فقد أتى بهما ابن الرومي في الدالية وأبدل القافية منها خاصة فقال :

...　　　يكون بكاء الطفل ساعة يولد
والا فما يبكيه منها وانها　　　لأوسع مما كان فيه وأرغد

«ويروي : وانها (لأرغد مما كان فيه وأوسع)، وهذا صحة انشاؤه، نعم وصحة انتقاده، لأن قوله (لأرحب مما كان فيه وأوسع) كما أنشده أبوعلي لفظتان بمعنى واحد... وأيضا فإن الراوي إنما نقل هذه العينيّة من الدالية واللفظ واحد، الا في التقديم والتأخير من أجل القافية»[39].

3. تصويب المعالم البنائية للشعر :

وهي ظاهرة مساندة لتوثيق الشعر وصحة انتمائه، لأن تعلقها بصحة المنقول الذي أصابه الخلل، إما من طريق النسيان في رحلته بين مهلتي التلقي والتبليغ، وإما من طريق إصلاح ما اختل منه، فقد كان الرواة يصلحون الشعر فيفسدونه، قال ابن طباطبا : «وربما وقع الخلل في الشعر من جهة الرواة والناقلين له، فيسمعون الشعر على جهة ويؤدونه على غيرها سهواً ولا يتذكرون حقيقة ما سمعوه

(38) ابن السيد البطليوسي : الاقتضاب في شرح أدب الكتاب 381.
(39) أبو عبيد البكري : 927/2.

فيه»[40].

فالتصحيف من أوهام السهو وأخطاء السماع التي صوبها الأندلسيون، وممن وقع فيه أبو عبيد والقالي في قول الشاعر :

أشكو إلى الله عيالاً دَرْدَقا مُقَرْقَمين وعجوزاً شَحْلَقا

قال البكري : «هكذا أنشده أبو علي شحلقا بالشين المعجمة، كما أنشده أبو عبيد في الغريب المصنف، وهو تصحيف، وإنما سَحْلَق بالسين المهملة، أي لأخير عندها، أخذها من الأرض السَّحْلق، وهي لا شي بها، وقيل هي لا تلد، مأخوذ من ذلك أيضا»[41].

ومن التصحيف ماوقع في بعض نسخ سقط الزند في رواية من روى «حازم» في قول المعري :

إلى حارمٍ قاد العتاقَ سَوَاهِما لها من نشاط بالكُماة زمالُ

قال ابن السيد : «وقع في نسخ سقط الزند إلى (حازم)، وهوغلط والصواب (حارم) بحاء وراء معجمتين وهو واد قريب من انطالية، كان لقي فيه بنجو تكين قائد العزيز بالله الروم فهزمهم... وقد ذكر المعري هذه الوقعة في قوله :

كأن لم يكن بين المخاص وحارم كتائب يشجين الفلا وخيام[42]

وهذا التصويب ينزع منزعاً معرفياً يستوعب معطيات اللغة والأنساب والأحداث التاريخية والمواقع الجغرافية والمناسبات الاجتماعية، وما إلى ذلك في الوصول إلى حقيقة منطوق الشعر في صدوره عن قائله.

والتحريف نظير التصحيف في تغييب حقيقة المقاصد الشعرية، ولا يقف تنبيه الأندلسيين على ذلك عند الأعلام، كقول مهلهل بن ربيعة التغلبي الذي أنشده المبرد :

قَتيلٌ ما قتيلُ المرءِ عمرو وهمَّام بن مُرةَ ذو ضرير

(40) ابن طباطبا العلوي : عيار الشعر 124.

(41) أبو عبيد البكري : 173/2.

(42) ابن السيد البطليوسي : شروح سقط الزند 1048/3.

وصوبه الوقشي : «إنما هو حباس بن مرّة ؛ لأن حباساً هو قاتل كليب»[43]، وانما يتعدى ذلك إلى الوزن العروضي من حيث القوامة والشذوذ، من ذلك ماروواه المبرد وابن قتيبة لابن مفرغ :

وشربت بُـــرْدً ليتنـــــي   من بَعدِ بُردٍ كنت هامَه
هامـــةً تدعـــو صدى   بين المُشَقَّـــر واليمامـــة

قال الوقّشي : «وقد وهما جميعاً، وهذا لا يجوز في العروض لأنه من مجزوء الكامل المرمل، وهذا الوزن ليس فيه، والذي رواه الزبير بن بكار ومحمد بن حبيب وجميع الرواة وكذلك وقع في ديوان الشاعر يزيد بن مفرغ الحميري، وبه يصح الوزن والمعنى

(أو بومة تدعو الصدى)[44]

ومن التحريف في رواية الشعر ماكان متعلقه بترتيب الأبيات في نسق متتال مترابط، ونظام متوالٍ متكامل، يطلب المعنى تمامه فيما يليه، من ذلك ماوقع في شعر طرفة بن العبد :

للفتى عقلٌ يعيش بـــه   حيث تهدى ساقَه قدمُه
عنـــد أنصاب لها زفـــر   في صعيـــد جمه أومـــه

فنبه ابن السيد على خلل القصيدة بقوله : «ولا مدخول لقوله عند أنصاب في هذا الموضع، ولا يتعلق به إلا على استكراه وتأويل بعيد، وإنما موضعه بعد قوله :

أخـــذ الأزلام مقتسمـــاً   فـــأتى أغـــواهما زلُمـــه

لأنهم كانوا يستقسمون بالأزلام عند الأصنام»[45].

وأخذ الأعلم الشنتمري بالمنهج نفسه في ترتيب المعاني الشعرية في قول جران العود :

---

(43) الوقشي وابن السيد : 176/2.

(44) المصدر نفسه : 361/2.

(45) ابن السيد : الاقتضاب : 452.

يومَ ارتحلتُ برحلي قبل بَرْذَعتي   والعَقل مُتَلَّهٌ والقلبُ مشغول
ثم انصرفت إلى نضوي لأبعثه   إثر الحُدُوج الغوادي وهو معقول

فقال : «كذا وقع هذا على البيتان، والصواب أن يكون الأول ثانياً، لأنه انصرف أولاً إلى نضوه فأرحله وذهب»[46].

وكثيراً ما ذهب الأندلسيون إلى النص على الرواية الأحسن والأبلغ والأجود والأليق فيما تداولوه من الشعر المشرقي، وهم ينطلقون في ذلك من مقاييس جمالية بديعية، وذوقية وأسلوبية، والمثال الثاني يوضح جانبا عن هذه المنطلقات. أنه أنشد أبو علي القالي لقيس بن ذريح قصيدة منها :

أليست لُبَيْنى تحت سقفٍ يُكُنُّها   وإيّاي، هذا إن نأت لي نافعُ
... الأبيات

قال البكري : «وفيها :

يظل نهار الوالدين نهارهُ   وتَهْدِنُه في النائمين المضاجِعُ
سوايَ فليلي من نهاري وإنما   تـقَسَّمُ بين الهالكين المصارعُ

ورواهما غير أبي علي :

نهاري نهار الواهين صبابةً   وليلَي تنبو فيه عني المضاجعُ
وقد كنت قبل اليوم خلواً وإنما   تُقسَّمُ بين الهالكين المصارعُ

وهذه الرواية أحسن وأجود اتساق لفظ ومعنى، لأن البيت الأول في رواية أبي علي مضمَّنٌ، واللفظ مستكرهٌ متكلّف»[47].

* * *

وأظهر الاندلسيون تعلقاً بالنقد الأدبي من خلال توثيق النصوص الشعرية بظواهرها الثلاث السابقة، وكان تأصيل المعاني أظهر الملامح النقدية جرياناً في استطرادهم وشرحهم، ولاعجب في ذلك، فالجامع بين التأصيل والتوثيق مركوز في قصد الأحقيّة، فالتأصيل لون من النقد التوثيقي.

(46) الاعلم الشنتمري ــ شرح الحماسة 779/2 ــ 800.
(47) أبو عبيد البكري : 961/2.

وتعكس ملاحظات الأندلسيين في تأصيل المعاني وتوثيقها دراية بمنهج النقد التوثيقي التاريخي، إذ حرصوا على تحديد «أول من سبق إلى هذا المعنى» و «أصل هذا المعنى» ومن تداوله من الشعراء، ومنحوا توثيقهم هذا أبعاداً نقدية حين عنوا بالمفاضلة بين الشعراء بالنص على من زاد فأحسن، أو أخذ فقصر، أو تبع فبالغ أو اهتدم، وما إلى ذلك مما هو معروف في باب السرقات.

ومن أمثلة قول قيس بن الخطيم :

إذا ماشربت أربعاً خط مئزري وأتبعت دلوي في السماح رشاءها

قال الاعلم : «وهم يفخرون بالسماح مع السكر كما قال طرفة :

فإذا ما شربوها وانتشوا وهبوا كل أمونٍ وطِمّر

وأحسن من ذلك في الوصف وابلغ في المدح قول امرىء القيس :

سماحة ذا، وبرذا، ووفاء ذا ونائل ذا، إذا صحا، وإذا سكر[48]

وبالرؤية التاريخية التوثيقية أشار الأندلسيون إلى أفراد المعاني وبديعها، فكان قول قيس بن الخطيم :

وإني في الحرب الضروس موكّل بتقديم نفس لاأريد بقاءها

«أبلغ بيت في الشجاعة»[49]

وقول النابغة :

تجلو بقادمتي حمامة أيكة بَرَدا أُسفّ لثاثُه بالاثمد

«من أبدع ماورد في معناه»[50]، وهناك أحسن ماورد في اليمين الفاجرة، ومن أخبث الهجاء قول الشاعر[51] :

إنا وجدنا بني سلمى بمنزلة مثل القراء على حالَيْه في الناس

---

(48) الاعلم الشنتمري : شرح الحماسة : 106/1.

(49) المصدر نفسه 105/1.

(50) أبو عبيد البكري : 177/1.

(51) المصدر نفسه : 175/1.

وفي الانتخاب الأدبي كانت رغبة الأندلسيين جامحة في مناظرة مرويات المشارقة، أو مزاحمتها بروايات جديدة تحمل ذاتيتهم، وتعبر عن ذوقهم، وترضي تطلعهم في مضارعة المشارقة، خاصة أن اختيار الرجل قطعة من عقله تدل على تخلفه أو فضله.

فالأعلم الشنتمري يروف مرويات الحماسة لأبي تمام بما يقرب من سبعين نصاً، وإذا أخذنا قصيدة قيس بن الخطيم الأولى نموذجا ومثالا، فإن من الممكن الابانة عن توجهه الفكري والنقدي، قال قيس بن الخطيم :

ثأرت عدياً والخطيم فلم أضع   وصيّة أشياخ جعلت إزاءها
طعنت ابن عبد القيس طعنة ثائر   لها نفذ لولا الشعاع أضاءها
ملكت بها كفى فأنهرت فتقها   يرى قائم من دونها ماوراءها

وأردف الأعلم هذا النص نصين شعريين ليا مما في حماسة أبي مام أو روايته، أحدهما لعدي بن الرعلاء في قوله :

ربما ضربة بسيف صقيل   بين بُصْرَى وطعنةٍ نجلاء
وعموسٍ تَضِلُّ فيها يد الآ   سي ديعيا طبيها بالدواء
رفعوا راية الضراب واعلَوْا   لا يذودون سامر المِلْحاءِ
فصبرنا النفوس للطعن حتى   جرت الخيل بيننا في الدماء

والآخر للأفوه الأودي :

تَخْلِي الحجاجمُ والأكفَّ سيوفُنا   ورماحنا بالطعن تنتظم الكُلَى
في موضعٍ ذَربِ الشَّبا فكأنما   فيه الكماة، لدى الهياج، على لظى

لم يكن وصف قيس بن الخطيم الذي كان فيه «سرف مستنكر، وخروج عن القصد مستهجن» سببا في مدافعة اختيار أبي تمام ؛ لأنه لم يشر إلى ذلك، بل التفت في شرحه إلى سعة الطعنة في كل جزئية وقف عندها، تقوله : «فلولا أخذ الدم للعين لأضاء ذلك النفذ تلك الطعنة لسعتها» «وأشار بقوله «يرى قائم من دونها ماوراءها» إلى سعتها» «وهان علي مالقي صاحب الطعنة وما يرد عين الناظر اليها لشناعتها» «وجمعها (الجراح) إشارة إلى أن لها فصولاً لسعتها».

وإنما أراد الاعلم أن يعطي لونين آخرين من الطعن، أحدهما : مقارب لطعنة ومفارق لها، وذلك ماقام به نص عدي بن الرعلاء، ولذلك قال الاعلم : «وجعل يد الآسي تفصل فيها إشارة إلى سعتها وبعد غورها، وجعل دواءها معييا، إشارة إلى إصابتها المقتل واليأس من برئها»، فطعنة عدي مغايرة لطعنة قيس ببعد الغوروالبأس من البرء ودون تشف بالمعطون.

وثانيهما : طعن يغاير ؛ لأنه يعكس الخبرة والدراية، ولذلك يقول الاعلم في شرحه : «وخص الرماح بانتظام الكلى إشارة إلى حذقهم بالطعن وإصابة القتل»، على أن في كلا النصين اللذين اختارهما الأعلم، قصد في الوصف، واعتدال في التعبير.

أما البكري فقد زاحم مختارات القالي وأماليه وغايرها، إما بوصل ماانقطع من الأمالي، وإما فمجتار آخر من الفرض ذاته، يكشف عن ذوقه، ويعلي من شأن. محفوظة، وكثرة ذلك تغني عن ذكره.

وعرّف الأندلسيون في ظلال منهج التوثيق بكثير من الشعراء تعريفاً أحاط بأزمانهم وطبقاتهم الشعرية، ودرجة إجادتهم، فالحصين بن الحمام المري : «أحد الثلاثة الذين اتفق على أنهم أشعر المقلين في الجاهلية، وهم المسيب بن علي، والمتلمس،والحصين بن الحمام»[52] وذوا الرّمة : «شاعر مجيد من شعراء الدولة الهاشميّة، معاصر للبحتري وطبقته، و لم يكن يقصر ولا يطيل الشعر، بل كان يسلك في ذلك سبيل عباس بن الاحنف ومن انتهج نهجه»[53] وأبو العتاهية : «كان في أول امره يتخنث ويحمل زاملة المخنثين، ثم كان يبيع الفخار بالكوفة، ثم قال الشعر فبرع فيه، ويقال : أطبع الناس بشار والسياء الحميدي وأبو العتاهية، وما قدر أحد على جمع شعر هؤلاء لكثرته، الا أنه كثير المرؤول، وكان ينسب إلى القول بمذاهب الفلاسفة، وأنه لايؤمن بالبعث»[54].

وعلى الرغم من أن هذه الملاحظات النقدية مطروقة في كتب الأدب والمصادر

---

(52) الاعلم الشنتمري : شرح الحماسة 316/1.

(53) أبو عبيد البكري : 940/2.

(54) الوقشي وابن السيد : 316/2.

الأدبية المشرقية، الا أنه كثيرا منها قد يكون عزيز المنال ؛ لغياب مصدره أو لفقدانه وضياعه.

* * *

وهكذا أقام الأندلسيون الحجة على المرويات الشعرية المشرقية بأساليب منوعة، إذ ارتبطت أحكامهم بمرجعية علمية من الموسوعات الأدبية كالأغاني، والمختارات الشعرية كالمفضليات والأصمعيات والتشبيهات لابن أبي عون، ودواوين الشعراء، وشعر القبائل والمؤلفات المتخصصة بمواضيع معينة مثل كتاب النواشز من النساء والديباج في الوان الخيل لأبي عبيدة، والروضة للمبرد.

وأشاروا إلى أئمة الرواية المشرقية في عزوهم للشعر، مثل الأصمعي، وأبي عبيدة والطوسي، وأبي حاتم السجستاني، وابن السكين، والمفضل الضبي، وعلي بن حمزة.

ولجأوا إلى محفوظهم، ومحصولهم المعرفي حين أعيتهم المصدرية في الترجيح، واعتمدوا على أذواقهم التي صقلتها الدربة، وقومتها المرانة، في مواطن الأحسن والأبلغ والأجود والأليق، الا أنهم مالوا إلى تمريض مروياتهم بالقول «يروى» «ينسب» «أظنه» في المواضع التي لم يسعفهم أي من الأساليب السابقة.

وأكسبت هذه الأساليب في توثيق الرواية في الأندلس موضوعية مميزة، ودقة علميّة بيّنة، وأجمل البكري ذلك بقوله : «وذكرت اختلاف الروايات فيما نقله أبو علي ذكر مرجح ناقد، ونبهت على ما وهم فيه تنبيه منصف لا متعسف ولا معاند، محتج على جميع ذلك بالدليل والشاهد»[55].

والباحث وإن وافق البكري على أنه احتج في تنبيهاته على الدليل والشاهد، فلا يستطيع التسليم له بأنه لم يكن متعسفاً ؛ ذلك أن الناظر في كتابه تحمله كثرة مداخلاته لمرويات القالي على الظن بأن القالي لايكاد يستقيم له رواية، على أن الميمني تتبع كثيرا من آراء البكري في تعليقاته وحواشيه على اللآلىء.

وليس معنى ذلك أن موقف البكري ينازع في موضوعية رواة الأندلس، فقد وجدنا لاكثرهم صبراً وأناة في تأويل مآخذ الرواة، وصدقاً في التنبيه على الصائب

---

(55) أبو عبيد البكري : 3/1.

من تنبيهات غيرهم. فقد كان للأصمعي موقف من قصيدة امرىء القيس التي منها قوله :

فتوسع أهلها أُقطاً وسمنــاً وحسبك من غنًى شِبَعٌ ورِيُّ

قال الأعلم : «وكان الأصمعي يقول : امرؤ القيس ملك، ولا أراه يقول هذا، فكأن الأصمعي أنكرها، ويقوي ذلك قول امرىء القيس :

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال

تنفي عن نفسه طلب القليل والرضا به، وزعم أن الذي يرضيه ويكفيه، الملك والمجد المؤثل فكيف يقول : (فتوسع أهلها... البيت).

ويحتمل أن يريد امرؤ القيس أن الانسان إذا لم يطلب من الدنيا الا الحياة والعيش دون الرّآسة وعلو الذكر، فالبلغة من العيش تكفيه إن لم يكن غنًى وكثرة مال، والمعنى أن الانسان لا ينبغي أن يقنع بالعيش خاصة دون الرفعة والرّآسة وشرف المنزلة، ويحتمل أن يكون قال هذه الأبيات في عذر الزمان»[56].

وخطّأ ابن السيد البطليوسي أحياناً ما نبه عليه علي بن حمزة من أخطاء المبرد، كقوله : «وعلي بن حمزة هو المخطىء في انكاره هذا لا أبو العباس»[57] وفي أحيان أخرى نراه يلتمس صحة أو وجهاً من صحة لكل من المبرد وعلي بن حمزة، من ذلك ما أنشده المبرد للفرزدق :

ولو قتلا من جذم بكر بن وائل لكان على الناعي شديداً بكاهما
ولو كان حيّاً مالكٌ وابن مالكٍ إذا أوقدا نارين يعلو سناهما

قال علي بن حمزة : الرواية (من غير بكر) ولا يجوز ماروى أبو العباس، لأنه نفي لهما عن نسبهما قال ابن السيد موجهاً ومصوباً : «وهذا الذي ردّه علي بن حمزة صحيح، ولكن لرواية أبي العباس وجه تصح عليه، وهو أن يكون الفرزدق قال هذا على سبيل الاغراء والتوبيخ، ليحرك من بكر بن وائل، ويبعثها على الارتخاص لهما، كما تقول للرجل : لو كنت ابن أبيك لم ترض بمثل هذا، وأنت

---

(56) الاعلم الشنتمري : شرح ديوان امرىء القيس 137.

(57) الوقشي وابن السيد : 229/2.

لاتريد نفيه عن أبيه، وإنما تريد توبيخه وتقريعه ليقلع عما هو عليه، ونظير هذا قول النابغة :

لئـن كان للقبريـن قبر بجلّـق   وقبر بصبرا الذي عند حـارب
وللحـارث الجفنـيّ سيـد قومـه   ليلتـمس بـالجيش دار المحارب[58]

وتأخذ الموضوعية وجهاً آخر أدق مما ذكرناه، وذلك حين يأخذ الراوية نفسه بمنهج أهل الحديث في تخريج الأسانيد اتصالا أو انقطاعا، ويمثل لذلك بابن الأبار في روايته لشعر بن عبيد الله قوله :

انظـر إلى محن الزمـــا   ن تزدك في الدنيا اعتبارا
واسمع لنهي الذاهبيـــــ   ن وكن كواحدهم حذارا

قال : «أنشد أبو نصر الفتح بن عبيد الله الاشبيلي في كتاب مطمح الأنفس ومرح التأنس في محاسن أهل المغرب والأندلس» من تأليفه أكثر هذه الأبيات والتي قبلها، ونسبها لأبي الحزم جهور بن محمد بن جهور، رئيس قرطبة المتأخر، غلطاً منه ووهماً لاخفاء فيه، وإنما هي لجده جمهور بن عبيد الله هذا المذكور هنا، ثم أعقب غلطة بغلط آخر أفحش منه فأورد أبياتاً لابن فرج فيه يرثيه، وأتى بعد ذلك برثاء ابن زيدون فأفرط وخلط، والحق بالباطل الحق.

أما ابن زيدون فرثاؤه لأبي الحزم الأخير صحيح غير معترض، وأما ابن فرج فموته من مولده مقتربان عمرك اليه كيف يلتقيان ؟ ولد جهور بن محمد سنة أربع وستين وثلاثمائة وتوفي ابن فرج إثر وفاة الحكم المستنصر في صفر سنة ست بعدها.

وللفتح غلط ينضاف إلى ماتقدم في نسبه بيتين لأبي الحزم هذا، وأنشدهما الحميدي لجهور بن محمد التجيبي، أبي محمد المعروف بابن الفلو، وهو الصحيح، لأنه ذكر أنه شاهده بالمرية وكتبهما من شعره ـــ وهما :

قلت يوما لدار قوم تفانوا   ايـن سكـانك الكـرام علينـا
فأجابت : هنا أقاموا قليلاً   ثم ساروا، ولست أعلـم أينـا

---

(58) المصدر نفسه : 228/2.

ولم يلق الحميدي أبا الحزم فيما علمت، وإن كان عاصره، ولعل الفتح من كتابه استفاد هذين البيتين، واشتباه الأسماء جر هذا الخلل، وعدم المبالات بضبط الموالد والوفيات كثيرا ما يوجد الزلل»[59].

وأياً كان نصيب هذا التوثيق من الاصابة والدقة فإنه يمثل جانباً من الشخصية الأندلسية التي دأب الأندلسيون على حضورها في تقويم التراث المشرقي الوافد ومدافعته من جهة، وحرصوا على إثبات تفردها في الأندلس واستقلال منهجها في الفهم والتحليل والتوجه من جهة أخرى.

* * *

ولغة التوثيق ونقد المرويات الشعرية في هذا الاتجاه متباينة بين الاعتدال والشدّة، والهدوء والحدّة، فقد تداولت آثارهم نعوتاً مدارها على الوهم والتخليط والفلسفة والحجاج المقحمة، غير أنها محدودة المواطن، معدودة المواضع، فلا تنال من الانضباط العام الذي ماز هذا الاتجاه في الأندلس.

ولئن كان الاعلم الشنتمري وابن السيد البطليوسي وابن الأبار مميزين بالاعتدال في لغتهم التوثيقية، فقد شاب تعليقات الوقشي والبكري طابعاً من الشدة والحدّة.

(59) ابن الأبار : 250/1 ــ 251.

مصادر البحث ومراجعه

ـــ ابن الأبّار : (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي ت 657 هـ).
ـــ الحلة السيراء ـــ تحقيق د. حسين مؤنس ـــ ط دار المعارف بمصر الثانية 1985.
ـــ ابن حزم (علي بن أحمد سعيد ت 456 هـ).
ـــ الفصل في الملل والأهواء والنحل ط دار المعرفة بيروت ـــ الثانية 1975.
ـــ ابن خير الاشبيلي (أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الاشبيلي ت 575 هـ).
ـــ فهرسة ما رواه عن شيوخه تحقيق فرنشكة قداره زيدين ط المكتب التجاري بيروت ـــ والخانجي بالقاهرة.
ـــ ابن سلام الجمحي (محمد بن سلام الجمحي ت 231 هـ).
ـــ طبقات فحول الشعراء ـــ تحقيق محمود شاكر ـــ ط المدني بالقاهرة.
ـــ ابن طباطبا العلوي : (محمد أحمد بن طباطبا العلوي ت 322 هـ).
ـــ عيار الشعر تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام ـــ المكتبة التجارية ـــ القاهرة 1956 م.
ـــ ابن السيد البطليوسي : (أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد النحوي ت 521 هـ).
ـــ الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ط دار الجيل ـــ بيروت 1973.
ـــ حواشي الكامل ـــ تحقيق محمد الزايدي ـــ رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية ـــ جامعة أم القرى ـــ مكة المكرمة ـــ 1987.
ـــ شروح سقط الزند ـــ تحقيق مصطفى السقا وعبد السلام هارون ط الدار القومية للطباعة والنشر ـــ القاهرة 1964 هـ.

ـــ ابن عبد ربه : (شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي ت 528 هـ).
ـــ العقد الفريد ـــ تحقيق محمد سعيد العريان ط الاستقامة بالقاهرة 1953 ابن كثير : (أبو الفدا اسماعيل بن كثير ت 747 هـ).
ـــ الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث ـــ تحقيق أحمد شاكر، أبو البركات الأنباري (كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الانباري).
ـــ نزهة الالباء في طبقات الأدباء ـــ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ـــ نهضة مصر ـــ القاهرة 1967.
ـــ أبو بكر الصولي (محمد بن يحي ت 335).
ـــ أدب الكتاب ـــ تحقيق محمد بهجة الأثري. أبو عبيد البكري (عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري ت 487 هـ).
ـــ اللالئ في شرح أمالي القالي (اللالئ) تحقيق عبد العزيز الميمني ط دار الحديث للطباعة والنشر ـــ بيروت الثانية 1914.
ـــ أبو عبيدة (معمر بن المثنى ت 111 هـ)
كتاب الخيل ـــ تحقيق الدكتور عبد القادر محمد ـــ ط مكتبة الفجالة ـــ مصر، أبو الفرج الأصفهاني (علي بن الحسين ت 356).
ـــ الأغاني ط وزارة الثقافة والارشاد القومي بمصر ـــ مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.
ـــ الأعلم الشتمري (أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى النحوي الشتمري ت 476 هـ).
ـــ شرح ديوان امرىء القيس ـــ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط دار المعارف بمصر ـــ الرابعة 1969.
ـــ شرح حماسة أبي تمام (تجلي غرر المعاني...) تحقيق د. علي المفضل حمودان ط دار الفكر المعاصر ـــ بيروت 1992.
ـــ كتاب الحماسة رواية الأعلم ـــ مخطوط نضور عن الأصل المحفوظ بالمكتبة الأحمدية ـــ تونس.

ـ جلال حجازي (الدكتور).
الأصمعي واتجاهه الخلقي في الرواية الأدبية ـ ط مؤسسة الوفاء ـ القاهرة 1985. طبيشي سيد نصر (الدكتور).
ـ نقد الخبر الأدبي في كتاب الأغاني ـ ط الفيوم بمصر 1987 الرافعي (مصطفى صادق).
ـ تاريخ آداب العرب ـ ط دار الكتاب العربي ـ بيروت 1974.
ـ سنية أحمد محمد
النقد عند اللغويين في القرن الثاني الهجري ط دار الرسالة بغداد 1977 الحافظ العراقي (زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي ت 706 هـ).
ـ التقييد والايضاح شرح مقدمة ابن الصلاح ط دار الحديث ـ الثانية ـ 1984.
ـ محمد أحمد خلق الله (الدكتور).
أبو الفرج الأصفهاني الراوية ـ ط دار الكاتب العربي ـ القاهرة 1968 م الامام مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن سلم القشيري النيسابوري 621 هـ).
ـ صحيح مسلم لشرح النووي ـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت (ب.ت) ناصر الدين الأسد (الدكتور).
ـ مصادر الشعر الجاهلي ـ ط دار المعارف ـ القاهرة ـ الرابعة 1969 م.
ـ الوقّشي:
حواشي الكامل ـ محمد الزايدي ـ رسالة دكتوراه مضروبة على الآلة الكاتبة ـ بكلية اللغة العربية ـ جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

التأثير الأندلسي في الشعر المغربي زمان العلويين من خلال فن المعارضات : شعر حمدون بن الحاج نموذجا

د. أحمد العراقي
كلية الآداب، ظهر المهراس ــ فاس

كان للشعر الأندلسي على مرّ العصور الأدبية بالمغرب حضور متميز ضمن ما كان يشكل الثقافة الشعرية التي يحرص عليها الشعراء المغاربة. وكان هذا الشعر جزءاً من تراث أمتهم العربية الشعري، قرّبه إلى أنفسهم وجذبه إليها وقوع بلادهم إلى جانب الأندلس، وما تمّ بينهما منذ فتحها إلى حين انحسار الحكم العربي عنها من اتصال وثيق تعدّدت أسبابه واختلفت أشكاله، وأدّت نتائجه إلى الشعور بالقرب والتوحّد. وقد ظلّ باستمرار رافداً من روافد الإبداع الشعري بالمغرب، يعمل في أخيلة الشعراء ومعانيهم، ويوجههم أحيانا إلى طرق موضوعات بعينها، وإلى اختيار بعض الأشكال لأدائها...

ونرمي في عرضنا هذا إلى محاولة تلمّس بعض مظاهر تأثير هذا الشعر في الشعر المغربي زمان العلويين من خلال معارضات المغاربة للأندلسيين. وسنقتصر في ذلك على شعر حمدون بن الحاج (ت : 1232 هـ / 1817 م) ؛ وهو أحد شعراء أواخر عهد المولى محمد الثالث إلى ما قبل نهاية عهد ابنه المولى سليمان بقليل. كان مكثراً، وجال في الأغراض الشعرية المتنوعة، وأقبل على المعارضة إقبالاً ملحوظاً. وقد حملنا على جعله نموذجاً لغيره من شعراء العصر ما تيسّر لنا من الوقوف على مجموع شعره، وتحقيق قسم كبير منه.

ومعلوم أن حقيقة المعارضة في الشعر هي : «أن ينظم شاعر قصيدة أو مقطوعة يحتذي فيها نصّاً لشاعر آخر ينسج على منواله... ...ولأبُد من التقاء النّصين في الوزن والقافية، وليس من المفروض المحتوم التقاؤهما في الموضوع، وإن كان الغالب اتحادهما فيه أيضا[1]، وهي «فن من القول قديم قِدم الأدب، فلم يخل عصر من عصور الأدب العربي من وجود معارضة بين الشعراء يعمدون إليها لشحد ملكاتهم، ويتعلق بها المتأخر محاكاة لمن سبقه ومتابعة له لينال شرف المتابعة أو التفوق عليه إن استطاع إلى ذلك سبيلا»[2].

وتشغل المعارضات قسما كبيراً من شعر حمدون بن الحاج، فإلى جانب معارضاته الأندلسية فإن له معارضات لشعراء من المشرق والمغرب، وذلك أمثال عمرو بن كلثوم وكعب بن زهير وأبي الطيب المتنبي وابن حجة الحموي وصفي الدين الحلي ومؤيد الدين الطغرائي وعمر بن الوردي وابن رشيد البغدادي وابراهيم الرياصي التونسي، وخصوصا شرف الدين البوصيري، وقد عارض له همزيته أكثر من مرّة، كما عارض بردته بميميته «عقود الفاتحة» فأطاب فيها، وأطال حتى فاقت أبياتها الأربعة آلاف.

وأما معارضاته الأندلسية فإنها تحتل حيزاً غير قليل من شعره، وعِدة ما وقفنا عليه منها ثلاثة عشر نصا، عارض بها نصوصا لكل من ابن زيدون وابن عمّار وابن سهل وأبي البقاء الرّندي وابن فرح الإشبيلي وأبي حيان النفزي وابن الخطيب وابن زمرك.

وهكذا فقد عارض نونية ابن زيدون :

أضْحَى التَّنائِي بَديلاً مِن تَدانينا ... وناب عن طِيب لُقْيانا تَجافِينَا[3]

---

(1) المعارضات في الشعر العربي، د. محمد بن سعيد بن حسيني (النادي الأدبي، الرياض، 1400) : 30.

(2) المرجع السابق : 51.

(3) المعجب، للمراكشي (تحف. العريان والعلمي ؛ ط 1، القاهرة، 1368) : 106 ــ 109 ؛ والنفح، للمقري (تحف. د. إحسان عباس ؛ بيروت، 1968) : 275/3 ــ 277.

بقصيدته :

زارت سُلَيْمَى فهاتِ الكَاسَ سَاقينَا ولا عَليكَ فَربُّ العَرش وَاقِينا[4]

وعارض رائية ابن عمّار :

أَدِر الزُّجاجَة فالنّسِيمُ قـد انْبرى والنَّجمُ قد صرف العِنانَ عن السُّرَى[5]

بثلاث قصائد بنى عليها ثلاثا من مقاماته، مطلع أولاها :

ادِرِ الزجاجةَ فالنّسيمُ نَفى الكرى واهتَزَّ يَرْشِفُ رَاحَ طَلّ أسْكَرا[6]

ومطلع الثانية :

أدِرِ الزجاجةَ فالنّسيم قد انبرى وجبى إلينـا مـن شَذَاهُ العَنْبَـرَا[7]

ومطلع الثالثة :

أدِرِ الزجاجـة فالصّبـاح تظاهَـرَا ونَداه قلَّد كُلَّ غُصْنٍ جَوْهَـرَا[8]

وعارض موشح ابن سهل :

هل دَرَى ظَبْيُ الحمى أن قد حمى[9]

بموشحه الذي يقول في أوّله :

أسْقِنِـي جِرْيـالَ ثَغْـرٍ شَبِمَـا[10]

وعارض نونية أبي البقاء الرندي :

---

(4) النوافح الغالية، لحمدون بن الحاج (تحقيق أحمد العراقي، د.د.ع كلية الآداب، فاس، 1981) : 188 — 191، النص 19.

(5) قلائد العقيان، لابن خاقان (ط بولاق، مصر، 1284) : 96 — 97 ؛ والمعجب : 115 — 117.

(6) النوافح : 312 — 315، ضمن النص 74.

(7) المصدر السابق : 318 — 320، ضمن النص 75.

(8) نفسه : 322 — 325، ضمن النص 76.

(9) ديوانه (تقديم د. إحسان عباس، بيروت، 1387) : 22 — 27 ؛ والنفح : 61/7 — 62.

(10) النوافح : 212 — 215، النص 31.

لِكُلِّ شَيءٍ إِذَا ما تَمَّ نُقصَانُ   فَلاَ يُغَرُّ بِطِيبِ العَيْشِ إِنْسَانُ[11]

بقصيدته :

لِلشَّمْسِ مِنْ وَجْهِ مَنْ تَهْوَاهُ حُسْبانُ   وكُلُّ شيءٍ لَهُ وقتٌ وإِبَّانُ[12]

وعارض القصيدة الغرامية في مصطلح الحديث لابن فرح الاشبيلي :

غَرَامِي صحيحٌ والرَّجَا فيك مُعْضَلُ   وحُزْنِي ودَمْعِي مُطْلَقٌ وَمُسَلْسَلُ[13]

بثلاث قصائد، يقول في مطلع أولاها :

حدِيثُ الهَوَى مِنّي صَحِيحٌ مُسَلْسَلُ   وَقَلْبِي مَوْقُوفٌ عَلَى الوَجْدِ مُعْضَلُ[14]

ويقول في مطلع الثانية، وقد بنى عليها إحدى مقاماته :

حديثُ اشْتياقِي لاَ يَبُثُّهُ مُرْسَلُ   وقلبي وَدَمْعِي في هَواكَ مُسَلْسَلُ[15]

ويقول في مطلع الثالثة، وهي تكرار للأولى مع تحوير لبعض أبياتها وتغيير لموضوعها من المديح السلطاني إلى المديح النبوي :

حديثُ الهَوَى مِنّي صحيحٌ مُسَلْسَلُ
وقلبي مَوْقُوفٌ عَلَى الوَجْدِ مُعْضَلُ[16]

ونسج على منوال موشح أبي حيان النفزي :

إن كَانَ لَيْلٌ دَاجْ   وَخَانَنَا الإصْبَاحْ[17]

---

(11) أزهار الرياض، للمقري (تحق جماعة من الأساتذة، ط 1، القاهرة، 1939) : 47/1 — 50.

(12) النوافح : 246 — 249، النص 56.

(13) النفح : 530/2.

(14) النوافح : 166 — 170، النص 2.

(15) المصدر السابق : 328 — 329، ضمن النص — 77 ؛ وديوانه العام (تحقيق أحمد العراقي، دك. د. كلية الآداب، فاس، 1992) : 323 — 324، النص 258.

(16) ديوانه العام : 316 — 323، النص 257.

(17) النفح : 557/2 — 558 ؛ وديوان الموشحات الأندلسية، د. سيد غازي (الاسكندرية : 1979) : 426/2.

موشحـــه :

إنْ جَنّ لَيْلٌ داجْ وخَانَنِي الإصْباحْ[18]

وعارض رائية ابن الخطيب في مدح أبي سالم المريني :

سلا هل لديها من مُخَبِّرةٍ ذِكْرُ وهل أعشبَ الوادي وتَمَّ به الزَّهرُ[19]

بقصيدة في المديح السلطاني، أولها :

نَعَمْ عِنْدَهَا من طِيبِ أخْبَارِنَا ذِكْرُ وَلَيْسَ عَلَى أمْثَالِنا يَقَعُ النُّكُرُ[20]

وعارض موشح ابن زمرك :

قـد طَلَـعَتْ رَايَـةُ الصَّبَـاحِ وَآذَنَ اللَّيْـــلُ بِالرَّحِيـــلْ[21]

بموشحه الذي يقول في أوّله :

الطيْـرُ يُمْلِـي مـن اللقـاحِ على نسيم الصبـا العليـلْ[22]

ومن هذه المعارضات ما أشار الشاعر إليه، وهو الغالب، فنبّه إلى النص المعارَض وإلى صاحبه فيما يقدمها به، وأحيانا في أثنائها، ويأتي ذلك خاصّة في سياق التنكيت عليه أو المباهاة وادعاء التفوق.

ومنها ما ضرب فيه صفحا عن الاشارة إلى ذلك، وما يتبين للباحث تعلقها بنص آخر غيرها إلاّ باتحاد الوزن والقافية، والتقارب في الموضوع، وبالتضمين منه والتنكيت عليه وأخذ القوافي منه، وما إلى هذا مما يؤكد الصلة بينهما.

ومن هذا الصنف نونيته التي أجاب بها قاضيَ دمنات أحمد بن عبد الرحمن الذي كان بعث إلى السلطان يستنهضه للطلوع لمراكش وسوس، ويرثي حال المنشية ؛ فقد جعلها على منوال نونية أبي البقاء الرندي. وإذا كان قد خرج عن

(18) ديوانه العام : 148 ــ 150، النص 85.

(19) اللمحة البدرية، لابن الخطيب (ط 2، بيروت، 1978) : 122 ــ 125 ؛ والنفح : 86/5 ــ 89.

(20) النوافح : 198 ــ 205، النص 24.

(21) أزهار الرياض : 189/2 ــ 192.

(22) النوافح : 218 ــ 224، النص 38.

موضوعها، فإنه استلهم بعض أجوائها، وأخذ من قوافيها، ونكت فيها على قول صاحبها :

لكل شيءٍ إذَا ما تمّ نـقصانُ　　فَلا يُغر بطيب العيش إنسانُ...
هِيَ الأُمورُ كما شَاهَدتَهـا دُوَلٌ　　مَـن سرّه زَمـنٌ سَاءَتْـهُ أزْمـانُ

بقوله :

فلم يقـل إن أتـمّ الله نِعْمَتَـهُ　　لكل شيء إذا ما تمّ نُـقْصَانُ
ومن يكن عَبْدَ رَبِّهِ، بِهِ وَلَـهُ　　إنْ سَاءَهُ زَمَـنٌ سَرَّتـه أزْمـان

ومن هذا الصنف أيضاً موشحه الذي قاله في ممدوحه يوم ختمه للجامع الصغير، فقد جعله على منوال موشح ابن زمرك في زنته على مخلع البسيط وفي تقفيه جزأي أقفاله بالحاء واللام، والتضمين من خرجته، وتناول فيه مثله وصف الطبيعة والخمر والغزل والمديح السلطاني.

وليس مستبعداً أن يكون الشاعر في بعض قصائده ومقطعاته الأخرى قد عارض نصوصاً أندلسية أخرى دون أن يصرّح بذلك، و لم تسمح لنا الآن النظرة العجلى بتبين تعلّقها بها، إذ إنا نلاحظ عنده تكرّر عدم التصريح فيما عارض به عدداً من النصوص المشرقية المشهورة مثل لامية كعب بن زهير وهمزية البوصيري وبردته ولامية الطغرائي.

وتختلف معارضات حمدون الأندلسية فيما بينها من حيث محافظتها على غرض النصوص المعارَضة، حتى وإنْ لم تتقيد بما فيها من الموضوعات الجزئية ــ وهو الغالب ــ وعمدت إلى الزيادة فيها أو النقصان ؛ ومن حيث مخالفتها لغرضها وعدم تعلّقها به والخروج إلى غيره.

فمن الصنف الأول معارضاته الثلاث لرائية ابن عمّار، ومعارضته الثانية للقصيدة الغرامية لابن فرح، ومعارضته لرائية ابن الخطيب ولموشح ابن زمرك.

ومن الصنف الثاني معارضته لنونية ابن زيدون وموشح ابن سهل ونونية الرندي وموشح أبي حيان ومعارضاته الأولى والثالثة للقصيدة الغرامية لابن فرح.

ويلاحظ أن الصنفين معاً يقتسمان عدد النصوص بتساوٍ، الأمر الذي يسمح

بالقول بأن ميل الشاعر إلى المحافظة على غرض النصوص التي يعارضها يزاحمه بنفس المقدار ميله إلى الخروج عنه.

غير أن هذا التصنيف لا يمنع من تلمس ما يطبعها جميعاً من مظاهر التأثر المباشر بالنصوص المعارَضة، وكذلك من مظاهر الاختلاف معها، ثم إنه أخيراً لايمنع من تبين مفهوم المعارضة عند الشاعر وهدفه منها.

إن تأثر معارضات حمدون الأندلسية المباشر بالنصوص المعارَضة يتخذ مظاهر متعددة ؛ من بينها تضمينه لأشطر وأبيات منها : وهو غير قليل، وقد يأتي أحيانا على شكل استشهاد. ومن أمثلة أخذه للبيت الأخير من رائية ابن الخطيب وختم معارضته لها به، وقد نسبه إلى صاحبه بعد أن تعرض لذكره، وجعله على لسانه فقال :

وقال كِلاَنَا عَنْ سُلَيمَانَ قَاصِرٌ وإِنْ كَانَ مُمْتَدّاً طَويلاً لَه البحرُ
«وَلكِنَّنـا نَأْتِـي بِمَـا نَسْتَطِيعُـهُ وَمَنْ بَذَلَ المجهودَ حَقَّ لَهُ العُذرُ»

بل إن هذا التضمين قد طغى في موشحه الذي عارض به موشح أبي حيان حتى صار عمله فيه كما نبّه هو نفسه إلى ذلك مجرَّد تغيير لبعض أشطار أبي حيان[23].

ومن أبرز مظاهر التأثر المباشر بالنصوص المعارَضة اتكاء الشاعر على قوافيها واقتباسه منها، فقد يصل أخذه منها أحيانا إلى ما يقرب الثلثين كما في معارضته لرائية ابن الخطيب (نحو 63%)، وإلى ما يقارب النصف كما في معارضته الأولى لرائية ابن عمّار (نحو 46%)، وإلى ما يفوق الثلث كما في معارضته لنونيتي ابن زيدون والرندي (نحو 36% و 34%)، وما يدانيه كما في معارضته الثانية والثالثة لرائية ابن عمّار (نحو 32%).

وهذه النسب وإن كانت تقل عمّا بلغته عند بعض شعراء العربية المقبلين على المعارضات[24] فإنها تؤكد لنا بجلاء جانباً من حضور النص المعارَض في

---

(23) ديوانه العام : 148.

(24) لاحظ د. محمد الهادي الطرابلسي أن نسب اقتباس الشاعر أحمد شوقي لقوافيه من النصوص التي عارضها كانت عالية، وبلغت أحيانا 80%. =

معارضات حمدون الأندلسية وذلك من خلال قوافيه، وهي كما لايخفى أحد العناصر ذات الأهمية البالغة في البناء الشعري العمودي.

وإلى جانب التضمين واقتباس القوافي نجد الشاعر يأخذ بعض عباراته من النصوص المعارضة ويحاذي نوعية تراكيبها وترتيب جملها، ونمثل لهذا بقوله في ختام معارضته الأولى لرائية ابن عمار :

من ذا ينافحُني وَفِكري بَلْـدَةٌ طابَتْ وكفُّكَ مُزْهِرٌ مَا أَمْطَـرَا
ولئن وَجَدْتَ رِياضَ حَمْدي مُثمراً فلقد وَجَدْتُ رياضَ بِرِّكَ أثْمَرَا

فقد جعله على شاكلة تركيب قول ابن عمّار، وأخذ منه بعض عباراته، وإن كان قد غيّر في محتواه :

من ذَا يُنافحني وذِكْرُكَ صَنْدَلٌ أَوْرَدْتُهُ مِنْ نَارِ فِكْرِي مِجْمَـرَا
فلئن وجدْتَ نَسيمَ حَمْدِي عَاطِراً فلقد وجَدْتُ نسيمَ بِرِّكَ أعطَرَا

إلاّ أنّ مثل هذه المظاهر لم تكن تمنع الشاعر من حين لآخر، وذلك حتى في المعارضات التي حافظ فيها على نفس غرض النصوص المعارَضة، من مناقضة بعض معانيها، أو تجاوزها والتصرّف فيها بالزيادة أو النقصان، والانصراف إلى التنكيت عليها. ومن أمثلة هذا مانجده في غضون معارضته الأولى لرائية ابن عمّار حيث قال في ممدوحه :

فَحلَلْتَ مِن عَيْنِ الرِّياسة أسْوَداً إنْ كَان غَيْرُكَ حَلّ مِنْهَا مِحْجَرَا

فهو ينكت فيه على قول ابن عمّار في ممدوحه أيضا :

حتى حَلَلْت من الرياسة مِحْجَراً رَحْباً وَضَمَّتْ مِنْكَ طَرْفاً أَحْوَرَا

ومثله ما نلقاه في معارضته لرائية ابن الخطيب عند قوله :

وَمَـنْ لفظتــه أرضه لملمّــة أَلَمَّتْ وقد قَصَّ الجناح لَهُ فَقْرُ
يُراشُ وَيُورَى بالذي يَرْتَضِي فَلاَ يُرَى قائلاً مَا لِي جناحٌ ولا وَكْرُ

= راجع كتابه : خصائص الأسلوب في الشوقيات (منشورات الجامعة التونسية، 1981) : 241.

وتُضحِّكُهُ الآمالُ بَعْدَ بُكائِه وبعد نزول الغيثِ يَبْتَسِمُ الزَّهْرُ

ففيه نقض وتجاوز لما جاء في قول ابن الخطيب :

بِلاَدِي التي عَاطَيْتُ مَشْمولَةَ الهَوى بِأَكْنَافِهَا والعَيْشُ فَيْنَانُ مُخْضَرُّ
وَجَوِّي الذي رَبّى جَناحِيَ وَكْرُهُ فيها أناذا مالي جناحٌ وَلاَ وَكْرُ
نَبَتْ بِيَ لا عَن جفوةٍ ومَلاَلَةٍ ولا نسخَ الوَصْلُ الهَنيءَ بِهَا هَجْرُ
ولكنّهـا الدنيـا قليـل مَتَاعُهَـا ولذّاتِهـا دأبـاً تَـزورُ وتَـزْوَرُّ

ويقودنا هذا الى الحديث عمّا نلاحظه في عموم معارضاته من نزوع إلى ادّعاء التفوّق على من يعارضهم، وذلك مثلما نجده في معارضته لرائية ابن الخطيب حيث جعل ما أتى به سحراً مُبَيِّناً وليس شعرا، قال :

لسانُ الزمانِ لَوْ تَلاَهَا لَقَالَ مَا أَتَيْتَ بِهِ السِّحْرُ المُبَيِّنُ لاَ الشِّعْرُ

ومثله ما نجده في معارضته الثانية لرائية ابن عمّار حيث جعل ما أنشأه سحراً مُؤثراً يباهي قصيدة ابن عمّار التي ذَاع صيتها واشتهر أمرها، قال مخاطبا ممدوحه :

إنْ كُنتُ لَمْ أصْدُقْكَ لاَ هَزَّتْ يَدِي قَلَمِي وَلاَ أَنْشَأْتُ سِحْراً مُؤثَرَا
بَاهَى مُوَشّىً لابن عمّار جَرَى مثلاً وأنجَدَ في البلادِ وَأَغْـوَرَا

بل إنّا نراه يجعل مقاماته الثلاث التي أقامها حول معارضاته لهذه القصيدة تدور حول مباهاة ابن عمار وادّعاء التفوق عليه. فقد جاء في المقامة التي ضمنها معارضته الثانية أن الحاضرين سألوا بطلها «أن ينشدهم في الزمن المارِّ من الرائية المربية برائية ابن عمّار...»[25]. وجاء في المقامة التي ضمتها معارضته الثالثة وصفاً لمعارضتيه الأولى والثانية على لسان الراوي حيث قال : «حتّى وقعت على قصيدتيه الزهراوين، الباديتين في سُور القصائد بدوّ الزهراوين، فكرّرتهما وأحلى السكّرِ المكرَّرُ، وقلت : هذا الشعر الرقيق المحرّر...»[26]. وقال في آخرها مخاطباً بطلها : «الله، الله في ابن عمّار، قد أطفأت من قريضه الجمار، ونبذت رائيته

(25) النوافح : 317.

(26) المصدر السابق : 321 — 322.

بالعراء، وكدت تستأصل، ولو علم بذلك لهجر الراء، هجر واصل...»[27].

وفي المقامة التي أقامها على إحدى معارضاته للقصيدة الغرامية لابن فرح الاشبيلي جعل الحاضرين يُبدون الإعجاب بها، ويعتذرون عما بدر منهم من تشكّك عند إقدامه على معارضتها، قالوا : «أبدعت والله مع سرعة الإنجاز، وحقّقت الردّ على الصُّدور من الاعجاز، وقاموا فقبّلوا منه اليد والركبة، معتذرين من تلك النَّكْبة»[28].

إن ما كان يدفع حمدون إلى المعارضة كما لاحظنا في بحث سابق «ليس هو الميل إلى التقليد والمحاكاة والوقوف عندها ـــ مما قد يدفع إليه قصور الهمة وإفلاس الشاعرية ـــ بقدر ما هو حُبه للمنافسة والسباق وتجريب قوته إلى جانب قوة أولئك الشعراء (الذين يعارضهم) وقياس شاعريته بشاعريتهم في غير قليل من التّحدّي ومحاولة إظهار البراعة والتفوق عليهم في عيون شعرهم...»[29].

وقد يكون في هذا الموقف ما يستدل به على نوع من محاولة الشعراء المغاربة إثبات ذواتهم والسعي إلى تعميق الشعور بكيانهم المستقل وترسيخه. وإن تباهيهم بشعرهم ونزوعهم إلى التحدّي وادعائهم التفوق على غيرهم ليذكرنا بما كان آل إليه موقف معارضيهم الأندلسيين أنفسهم من الشعر المشرقي وأصحابه في بعض الحقب من تاريخهم. فقد «اتخذ الأندلسيون المعارضات ميدانا للمناقشة والمفاخرة والتمدّح بإجادة ما يجيده الآخرون والزيادة عليه»[30].

غير أن هذا لا ينفي استمرار وجود التأثير الأندلسي في الشعر بالمغرب، وقد تبينت لنا بعض مظاهره من خلال نماذج من شعر حمدون بن الحاج، وهي قد تقلّ، وقد تكثر في شعر غيره. إن تباهيه بشعره وادعاءه التفوق فيه لايعني تقليله من شأن النصوص التي كان يعارضها ولا عدم تأثره بها : بل على العكس من ذلك فإن إقباله على نصوص أندلسية بعينها لأعلام من شعراء الأندلس كان نابعاً

---

(27) نفسه : 325.

(28) نفسه : 330.

(29) نفسه ـــ الدراسة التمهيدية : 124.

(30) المعارضات في الشعر العربي : 100.

من إعجابه الكبير بها، ذلك لأنها من عيون شعر أصحابها والشعر الأندلسي عموماً، شدّت إليها أنظار الناس في عصور مختلفة، وتسابق الشعراء في المشرق والمغرب إلى معارضتها والنسج على منوالها. وقد يؤكد لنا إعجابه الكبير بها أخذُهُ أحياناً في معارضة بعضها أكثر من مرّة، وذلك كما فعل برائية ابن عمار ولامية ابن فرح الاشبيلي.

ولعل مثل هذا الإعجاب هو ماجعل لبعض شعراء الأندلس مكانة مرموقة في نفوس المغاربة وتأثيراً مستمراً على مرّ العصور. ويكفي أن نضرب المثل بمكانة ابن الخطيب، فقد كان باستمرار مثلا يُقتدى ويُجارى ويقاس عليه، ويُتشبه به وبشعره، حتى إن أحمد المنصور السعدي حين أراد أن يُثني على شاعره ووزيره عبد العزيز الفشتالي كانت مكانة ابن الخطيب لاتفارق ذهنه، فقال : «إنّ الفشتالي نفتخر به على ملوك الأرض، ونباري به لسان ابن الخطيب»[31]. وكان بعض أشياخ حمدون يطريه يعده من نظراء ابن الخطيب في أمداحه السلطانية[32].

---

(31) النفح : 59/6.

(32) سلوة الأنفاس، للكتاني (ط. حجرية، فاس) : 5/3.

أحمد الولالي
تنوع في الانتاج واتباع في المنهج

ذ. بوعصاب عبد العزيز
المدرسة العليا للأساتذة ـــ الرباط

يهمنا في هذا المقال حياة الرجل الدراسية ونشاطه الفكري، وهذا جانب من موضوع كنا نهدف منه تقديم مواصفات لمثقف مغربي في القرن الرابع عشر الميلادي سعيا في معرفة الواقع التاريخي للثقافة المغربية في الماضي. إن الجانب الفكري والعلمي وكذا الاجتماعي أي وظائف العلماء في المجتمع، كل ذلك غير معروف بما فيه الكفاية، وربما وجد من الباحثين الأجانب من اهتم بدراسة الناحية الاجتماعية عند العلماء دون الجانب العلمي.

ففي تناولنا لواقع العلماء في الماضي نكون أمام خلفيات متعددة[1]، منها ماهو فكري ورمزي واجتماعي وخلقي ومجالي، وقد يسهم هذا العرض في ابرازها. إن القاء نظرة عن حياة أحمد الولالي وانتاجه تمككنا من إدراك أن «عالم العلماء» لم يتغير، فالمتون القديمة لازالت محفوظة مثبتة، وما العلم الا معرفة ما في هذه المتون، لكنها تظهر كذلك أن العلماء كانوا متفاعلين مع قضايا مجتمعهم وأن دورهم لم ينحصر في حراسة الشرع والحفاظ على التقليد، وإنما كانت لهم وظائف اجتماعية ومواقف تجاه قضايا عصرهم وشكلوا عنصر الآمال والنظر الى المستقبل.

هذه ملاحظات ربما كان فيها نوع من التعميم وشيء من المجازفة، لكنها تبقى فرضيات منطقية إذا نحن طمحنا استقبالا الى النظرة التركيبية لاستجلاء المميزات

(1) راجع مقال أحمد التوفيق : أبو الحسن علي بن سليمان البوجمعوي الدمنتي ورسالته الا آفاق الاسلام. في النهضة والتراكم ص : 270. درا توبقال.

العامة للحياة الفكرية في الماضي المغربي، ولعل دراسة حياة أحمد الولالي هي جزء من هذا الكل الذي نسعى إليه.

لانعرف في أية سنة ولد أبو العباس أحمد الولالي، فالمصادر[2] التي ترجمت له تذكر فقط سنة وفاته التي كانت عام 1128 هـ / 1717 م. وحسب عدد من المؤشرات المستخرجة من انتاجه يظهر أنه رأى النور في أواسط القرن الحادي عشر الهجري. كانت هذه الولادة في قرية تِطِنْتِسْلت بأعالي ملوية من الأطلس المتوسط، في بيئة تعتبر فيها اللغة العربية غير مفهومة الا من القلة القليلة من المتعلمين.

ظهرت نجابته منذ أن التحق بمسجد قريته لحفظ القرآن وجملة من المتون المشهورة، فهو يورد في كتابه «مباحث الأنوار» ما يفيد أنه ختم هذه المتون على أبيه وأنه هو الذي دعا له بالعلم الظاهر[3] عرف أبوه محمد بن يعقوب بصلاحه وبحظه من التحصيل في العلوم الدينية والشرعية واللغوية، فهو ليس من عوام برابرة ملوية ؛ كما أن الله كفاه هم الرزق مما جعله يستغني عن عدد من أبنائه في أمور الدنيا ويصرفهم الى طلب العلم[4].

لم يتحول أحمد الولالي في أنحاء كثيرة من المغرب لطلب العلم، كما كان شأن الكثير من علماء المغرب في ذلك العصر، بل نجده منذ بداية التلقي يدخل المركز الذي التقى فيه رجال علم من الشمال بآخرين من الجنوب. كان هذ المركز هو الزاوية الدلائية إبان أوج نشاطها واشعاعها الفكري، ومن الصدف أيضا أن هذا المركز لم يغير شيئا من الاطار الطبيعي والبشري الذي نشأ فيه أحمد الولالي، بل شكل من بعض الجوانب امتدادا لأسرته الصغيرة، ذلك أن روابط روحية كانت تجمع بين الأسرة الولالية والدلائية لكن يذكر أن بداية دراسته بهذه الزاوية كانت

(2) أثبتنا هذه المصادر في رسالة جامعية عندما قمنا بدراسة وتحقيق مخطوط «مباحث الأنوار...» لأحمد الولالي. رسالة جامعية لم تنشر ص : 5. كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط.

(3) مباحث الأنوار... ص : 11.

(4) المصدر نفسه ص : 172.

(5) راجع تحفة أهل الصديقية 55. البدور الضاوية ورقة 35 / ط.

على يد الشيخ الحسن اليوسي[6] وأن ظروف إقامته كانت ميسورة وأنه تمكن من ربط علاقات بكثير من أشياخه في العلم ورفاقه في الطلب، ويظهر أن إقامته بالزاوية دامت ماينهاز خمسة عشرة سنة وهي مدة مكنته من توسيع مداركه وآفاقه المختلفة.

أخذ أحمد الولالي جملة من العلوم التي جعلته يحتل المكانة العلمية التي عرف بها عن عدد من الأساتذة الذين كانوا يدرسون بالزاوية الولائية فهو يذكر الحسن ابن مسعود اليوسي، ومحمد بن أبي بكر الدلائي والشرفي بن أبي بكر الدلائي وأحمد بن محمد بن أبي بكر الدلائي. عن هؤلاء وغيرهم من علماء الزاوية حصل على بضاعته المتنوعة، فدرس الفقه والأصلين والبيان والمنطق والتوقيت وعلم الاسطرلاب والعروض والحساب وكل ماكان يتعاطي من علوم في الاسلام. هكذا تخرج الولالي في مركز عرف بأصالته وألمعية أساتذته، وفي هذا المركز أيضا كانت فرصة اتصاله الروحي.

لم يكن علم الباطن شيئا غريبا بالنسبة إليه، فتعرفه إلى أحوال العباد والزهاد كان باكراً، فهو الذي نشأ في أحضان أسرة عرفت بصلاحها وسلوكها طريق القوم، لهذا لا نكون متسرعين ان قلنا بأن الرجل كان له استعداد لتقبل الانخراط في عالم الحقيقة بعد أن نهل من عالم الشريعة، فعن الشيخ محمد بن عبد الله السوسي[7] تلقى التربية الروحية، وأخذ الورد والتزم بطريقه، وهو يذكر أن شيخه هذا قطبا من أقطاب الزمن أدركته العناية الربانية وأحاط بالعلوم الظاهرية والباطنية. لكننا لا نعرف المكانة الصوفية أو الروحية التي غدت لأحمد الولالي في سلم التصوف، شكل الذين ترجموا له حلوه بالعلم الظاهر، الا القليل[8] الذي ذكر أنه أدرك في آخر عمره ما يذكره الأولياء، معنى هذا أنه لم يكن له ظهور بما ظهر به العلماء، وتلك هي حالة كثير من العلماء الذين جمعوا بين العلم

---

(6) مباحث الأنوار ص : 17.

(7) خصص الولالي قسما مهما من كتابه «مباحث الأنوار..» لترجمة شخصية محمد بن عبد الله اليوسي، وتعتبر مصدراً لكل من ترجم له.
انظر مباحث الأنوار.. ص : صفوة : 125. نشر 2 : 176 التقاط الدرر 174.

(8) القادري، الاكليل والتاج، 43.

والتصوف. فهو العالم الأكثر تدينا ومراعاة للسنة، لعل لهذين الجانبين أثر في عمله وانتاجه.

اقترنت نهاية مرحلة الطلب والتكوين عند الولالي بحلول مأساة الزاوية الدلائية، كان ذلك في حدود 1668 م. وتكاد معلوماتنا تنعدم عن الرحلة الفاصلة ما بين هذا التاريخ وانتقاله الى مكناس لتقلد منصب الأستاذية في دولة المولى اسماعيل، تشير النصوص فقط الى تنقلاته بين مسقط رأسه ومدينة فاس. تردد في هذه المدينة على عدد من شيوخ العلم والصلاح كعبد القادر الفاسي وأحمد اليمني وأحمد معن وغيرهم من العلماء الكبار في هذا الوسط الحضري المتميز، ولا شك أن مخالطته لهؤلاء قد أكسبته الشهرة الكافية التي أهلته للدخول في التاريخ الفكري للبلاد والانخراط في الجهاز التعليمي للدولة الناشئة.

دخل أحمد الولالي المدينة التي كانت تتجهز لتلعب الدور المنوط بها كعاصمة للحكم الجديد، وفي هذه المدينة أظهر مواهبه وتفوقه فكانت له تلك الحضوة عند السلطان مولاي اسماعيل والاحترام والتقدير عند تلامذته. لا تسعفنا المصادر في تحديد السنة التي دخل فيها الولالي مدينة مكناس، وكل ما نعرف أن قضية الثقافة في هذه المدة طرحت في الاطار العام للدولة الصاعدة، فالدولة سعت لاقامة جهاز تعليمي مرتبط بها، لهذا العرض اختارت علماءها وأوكلت لهم مهمة التدريس بمدينة مكناس، ولاشك أن الولالي استفاد من هذه النظرية والتوجه الجديد للحكم فارتبط به. ويهمنا أن نتساءل عن المساهمة الفكرية لهذه الشخصية، فهل يعتبر الولالي اضافة كمية لهيئة العلماء بالبلاد أم كانت له مساهمة متميزة في التدريس والتصنيف ؟

تذكر المصادر[9] المواد التي اشتغل الولالي بتدريسها وهي مواد متنوعة كعلم الكلام والمنطق والأصول والبديع والبيان وقواعد التصوف، وربما مواد أخرى لم نقف على ذكر لها، وهذا يشهد على تعدد مشارب ثقافته وينبىء بمدى انعكاس التكوين الذي تلقاه بالزاوية الدلائية عليه، فثقافته متنوعة تهيأت له سبل جمعها على يد علماء كبار بالزاوية الدلائية وصقلها بمخالطة علماء فاس وتنميتها بالتدريس

(9) انظر هذه المصادر في الدراسة المخصصة للتحقيق مخطوط مباحث الأنوار.. ص : 20 ــ 21.

والتأليف. لم ينحصر تميزه عند تعدد المواد التي درسها، وانما كان له تفوق على أقرانه في طريقة تبليغها، فهو لم يدخل جديداً على الطرق المعهودة في عصره والمقتصرة على توضيح ماقرره الأقدمون، ولكنه امتاز بتنويع الحجة والبرهان والإكثار من الشواهد قصد تقريب المعارف الى الأدهان(10).

هكذا دفعت الشهرة بالولالي الى الحظوة عند السلطان والى البروز الاجتماعي، وقد زاد من توسيع ذلك عدد تلامذته ومؤلفاته، وإذا كانت المصادر تجعلنا نقف عند القلة القليلة من هؤلاء التلامذة فإننا لانظن أننا سنقدم لائحة مستقصية بأسماء كل مصنفاته.

مؤلفاتـــه :

1) شرح الجوهر المكنون في صدق الثلاثة فنون. (علم البيان) هو شرح لنظم الأخدري المعروف بالسلم، ألفه عام 1108 هـ توجد منه نسخة خطية بالخزانة الحسنية تحت رقم 2174.

2) مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح
موضوعه علم البيان وهو شرح لتلخيص المفتاح للقزويني يوجد منه الجزء الأول فقط بالخزانة الحسنية تحت رقم 3650 لازال مخطوطا.

3) أشرف المقاصد في شرح المقاصد
موضوعه علم الكلام، طبع الجزء الأول منه على الحجر بمصر وتوجد منه نسخة خطية بالخزانة الحسنية تحت رقم 2594 وهو شرح المقاصد الصائبين في أصول الدين للتفتزاني.

4) نزهة الأنظار في روضة الأزهار
في التوقيت وهو شرح لروضة الأزهار للجادري خ الحسنية رقم 6006.

5) نصيحة الصفا في قواعد الخلفا
في السياسة ألف عام 1106 هـ توجد منه نسخة خطية بالخزانة الحسنية رقم 3914 وأخرى بالخزانة العامة ك 383.

(10) راجع : الولالي، منحة الجبار، آخر المخطوط ومقدمة شرح الجوهر المكنون. خ س 2174.
(11) Berque (J.) : Al Youssi : Problème de la culture marocaine au 17ème siècle. Paris 1958.

6) شرح التلخيص
الف منه 1108 هـ في البلاغة وهو شرح لكتاب الخطيب القزويني الخزانة الحسنية رقم 759.

7) شرح مختصر سعد الدين على التلخيص
في البلاغة الخزانة الحسنية رقم 2401.

8) شرح خطبة سعد الدين على التلخيص
شرح مستقل لخطبة سعد الدين التي أتت في أول كتاب تلخيص المفتاح.
الخزانة الحسنية رقم 6210.

9) شرح لامية الأفعال لابن مالك
في التعريف ذكره له صاحب كتاب مؤرخو الشرفاء وصاحب التقاط الدرر ولم نقف عليه.

10) شرح مختصر السنوسي في المنطق ــ السلم ــ
توجد نسخة منه في الخزانة الحمزاوية تحت رقم 254 ضمن مجموع.

11) حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع في الأصول ذكره صاحب مؤرخو الشرفاء.

12) شرح رسالة الجرجاني
في البلاغة ذكر صاحب مؤرخو الشرفاء.

13) شرح الجمل للخوانجي
في اللغة : مؤرخو الشرفاء.

14) شرح لاميته في المنطق
توجد نسخة منه بالزاوية الحمزاوية.

15) مباحث الأنوار في أخبار بعض الأخيار
ألف 1109 في المناقب الخزانة العامة كـ 2305 ق 342 الخزانة الحسنية 5617.

16) قصيدة في التوحيد
ذكرها صاحب الإكليل والتاج ص : 27.

• كتب الولالي في أصناف متنوعة من المعرفة، فمن مضامين هذه التآليف يتجلى أن واضعها لغوي وبياني ومتكلم ومنطقي ومؤقت وسياسي ومتصوف. ومن بين هذه المعارف جميعها كانت اللغة والمنطق في مركز اهتماماته.

• بقيت أغلب أعماله محفوظة وأمكن الوقوف عليها، الا أنها لازالت مخطوطة ولم تحظ لحد الآن باهتمام الباحثين.

• ما تميزت به كتبه وشروحه هو وحدة الموضوع، فكل كتاب يختص بموضوع دون سواه.

• يعد أغلب هذه التآليف شروحاً لكتب ومختصرات مألوفة ومشهورة في عصره، وغالبها كتب تعليمية تناولها غيره بالشرح. فهو لم يخرج عن التقليد الذي كان في عصره، فالشروح هو الشكل الذي استقر في ذلك العصر.

• لا نعرف بالضبط متى بدأ الولالي في التصنيف، فأغلب أعماله خالية من الإشارة الى تاريخ ومكان التأليف.

• كان يختار لتآليفه عناوين مسجوعة وأحيانا يحافظ على عناوينها الأصلية ويشتق تلك الأسماء من معان لها علاقة بالطبيعة أو ذات نفحات روحانية صوفية.

• كان من بين مؤلفاته ماكانت له ميزة خاصة، تلك هي حالة كتاب : مباحث الأنوار في أخبار بعض الأخيار، وكتيب : نصيحة الصفافي قواعد الخلفاء خصص الأول للحديث عن مناقب الرجال، وهو بذلك يقدم مادة تاريخية غزيرة ومتنوعة وهي مادة ذات خصوصيات، فالتاريخ كتب على شكل سير وكرامات، فالمادة التاريخية غير مباشرة، فهو خطاب مميز دخلت في انتاجه عناصر ثقافية متنوعة، وهذا مايجعل الكتاب محط عناية وإقبال متغاير، يتجه إليه المهتم بسير رجال الصلاح وكذا الباحثين في فروع العلوم الانسانية. وما يهمنا أن القيمة التاريخية لهذا الكتاب كبيرة. أما الكتاب الثاني فهو من العناصر الدالة على أن الكاتب لم تكن تشغله القضايا الروحية والعلمية الضيقة والمغلقة، بل له انفتاح وانخراط في مشاكل عصره، فرسالة العالم لاتنحصر في علاقة الخلق بالخالق وانما تتعداها الى ماهو مجتمعي. فالكتاب عبارة عن نصيحة موجهة الى السلطان مولاي اسماعيل، تناول فيها قواعد الحكم في الاسلام، ويمكن القول أن مضامين هذه النصيحة لم

تبلغ قوة وشمولية مضامين رسالة أستاذه الحسن اليوسي الى نفس السلطان، ومع ذلك فإننا نرى من خلالها كيف كان عالم ارتبط بالدولة الناشئة يرى الحكم المقبول شرعاً.

خــلاصـــة :

ــ أمكن تحديد ملامح من الواقع الفكري والثقافي، وهو ينبىء عن حركية في ثقافتنا ورجالها. نرصدها على مستوى المراكز الثقافية كما هي قائمة على مستويات أخرى. إن اضمحلال مركز وأفول مدرسة ما، لا يحكم بموت الثقافة، وإنما ينتقل نشاطها الى مدن ومراكز أخرى. كما أن كبار رجال العلم ليسوا دائما من الوسط الحضري ومن العائلات المعروفة بالعلم، فطلب العلم والظهور به لا يتعلق بفيئة اجتماعية معينة، وأن مقولة العلم يخرج من نفس البيوت هي استثناء وليس قاعدة، وفي هذا تمكن الحركية الجغرافية والاجتماعية لثقافتنا.

ــ إن تشتت الوضع السياسي قد لايؤثر دائما في الواقع الثقافي، كما أن استقراره يؤدي الى مركزية الفكر الغربي.

ــ أشار الباحث جاك بيرك في دراسته القيمة عن اليوسي بأنه هو الأستاذ الذي لاتلامذة له. الا أن وقوفنا عند أحد هؤلاء التلامذة يؤكد أن اليوسي انفرد فعلا بجرأته واتساع آفاقه المعرفية، لكنه يوضح من جانب آخر أن له تلامذة ساروا على نهجه وتأثروا به في سلوكهم الفكري ومواقفهم، فأحمد الولالي تأثر باستناده الحسن بن مسعود اليوسي كما عكس القسمات الواضحة لمدرسة الدلاء.

نظرة في كتاب رائق التحلية في فائق التورية

(نظم ابن خاتمة)

محمد بن عبد العزيز الدباغ

محافظ خزانة القرويين

في العدد 294 من مجلة دعوة الحق (نونبر دجنبر 1992) نشرت بحثا حول كتاب رائق التحلية في فائق التورية، الذي هو عبارة عن مختارات من شعر أبي جعفر أحمد بن علي بن محمد بن خاتمة الأنصاري صاحب كتاب مزية المرية، وجمع تلميذه الوزير الاديب أبي جعفر أحمد بن زرقاله.

ومن المعلوم أن التورية التي هي عبارة عن استعمال لفظ له مدلولان : قريب وبعيد، فيتوهم السامع منه المعنى القريب مع أن المراد منه عند الاستعمال المعنى البعيد، كانت في القرن الثامن الهجري فنا بديعا يتبارى في استخدامه الشعراء والكتاب، ويتداولونه بينهم ويحرصون على الابداع فيه، وعلى التلوين الصوتي في مبانيه، وعلى التعمق في اختيار معانيه.

وكان الباعث لي في كتابة هذا البحث عثورى في خزانة القرويين على نسختين من هذا الكتاب الأولى مسجلة في السجل الرسمي ضمن مجموع يحمل رقم 1369 مكتوبة بخط مغربي واضح، الا أنها لم يذكر فيها اسم جامعها، ولم يسجل عليها تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ. والثانية وجدتها بخروم الخزانة مبتورة من أولها، ومكتوبة بخط مغربي أيضا وهي مثل الأولى فاقدة لاسم الناسخ ولتاريخ النسخ.

ووجدتني بعد عثوري على النسختين حريصا على المقابلة بينهما وبين نفس الكتاب في طبعته التي حققها الدكتور محمد رضوان الداية، معتمدا فيها على نسختين اخريين الأولى منهما وهي السخة الام موجودة بمكتبة الاسكوريال مكتوبة في حياة المؤلف، والثانية موجودة بالخزانة العامة بالرباط.

ومن المعلوم أن تعدد النسخ يساعد على التأمل في المحتوى، ويعين على اختيار الصيغة القريبة الى الحقيقة ويرشد الى كثير من المعاني التي يتعذر الوصول اليها أحيانا اذا اقتصر المحقق على نسخة أو نسختين.

وقد كان اهتمامي فيما نشرت يتعلق بمحتوى الأشعار، وبما تضمنته من موضوعات قيمة ومن اشارات دقيقة، وحاولت أن أركز على ما يستفيده القارىء من خطرات نقدية وتاريخية من خلال النصوص المكتوبة، وان اذكر جانبا من جوانب العلاقات الخاصة التي كانت تربط ابن خاتمة ببعض اصحابه من الأدباء والشعراء كلسان الدين ابن الخطيب، وأبي القاسم السبتي الشريف الغرناطي وأبي البركات ابن الحاج البلفيقي، وأبي عبد الله بن جزى، وأبي القاسم بن رضوان، وغيرهم ممن لا يستغني عن معرفة اخبارهم ولاطلاع على عيون آدابهم.

وأما المقابلة بين النص المطبوع وبين النسختين اللتين وجدتهما بخزانة القرويين، فقد ارجات الحديث عنها الى هذا الملتقى العلمي ليستعين بها من يريد طبع هذا الكتاب مرة أخرى.

وقبل الشروع في ذلك ساقدم لمحة موجزة عن الدراسة التي سبق لي نشرها، فقد تحدثت فيها عن قيمة هذه المختارات في الميدان الأدبي، والى دور التورية في المحسنات البديعية، والى اهتمام أدباء القرن الثامن الهجري بها، والى ذكر وجوه استعمالها، واستدللت على ذلك ببعض الأمثلة من نفس الكتاب، فمن ذلك مثلا التورية بعناوين الكتب كقوله :

ومعطار الانفاس يبسم دائما   عن در ثغر زانه ترتيب
من لم يشاهد منه عقد جواهب   لم يدر ما التنقيح والتهذيب

فالشاعر هنا يصف عشيقه ويذرك انه معطر الأنفاس، وان له ثغرا مزدانا باسنان بيضاء منسقة الترتيب كأنها الدر المنضد، الا أنه استعمل عنوان كتابين متداولين بين المثقفين هما : كتاب التنقيح للقرافي، وكتاب التهذيب للبراذعي.

ومن المعلوم أن هذين الكتابين كانا متداولين في عصره نظرا لما يشتملان عليه من الفقه على المذهب المالكي الذي كان سائدا في هذا العصر بالمغرب والأندلس.

ومن ذلك التورية بذكر أعلام من الفقهاء والقراء كقوله :

من شافعي لي عند مالك مهجتي مالي سوى حبي وليس بنافـع
فمن المحقق ان مـذهب مـالك لا تستقيم لديه حجـة شافعـي

ان ابن خاتمة هنا يصف عشيقه مالك مهجته بالدلال والهجران وعدم الركون اليه، ويبحث عن شافع له يلين قلب هذا العشيق الذي لم تنفع فيه شفاعة الحب، ولكنه يرى أن هذا التمني لن يتحقق لأن هذا الحبيب لا يقبل شفيعا كيفما كانت حجته، ولا يستجيب لتضرع راغب مهما حصل، فهو مالك لمهجته ومن المحقق أن مذهب مالك لا تستقيم لديه حجة شافعي.

ان المعنى واضح بين، ولكن الشاعر اراد أن يستعمل أسلوب التورية وذلك باستخدام عناصر أصولية بنيت عليها بعض الأحكام عند مالك الشافعي رضي الله عنهما، فلكل منهما منحى اجتهادي تقرر القواعد على أساسه، وتتخذ الأحكام وفق منهجه كالمصالح المرسلة وعمل أهل المدينة، فقد اتضح حكمهما عند الامام مالك و لم تتضح حجتهما عند الامام الشافعي.

ومن وجوه التورية ذكر بعض المصطلحات العلمية والأدبية كما هو الشأن بالنسبة الى الأبيات التالية التي استخدم فيها ابن خاتمة كلمات لها ارتباط بعلوم الحديث وعلم الفقه ففيها يقول :

الا ان حالي في هواك خفيـة ولكـن لعينـي بالصبابـة تبريح
عجبت لدمعي لايـزال مرويـا فيقبل في آثاره وهـو مطـروح
واعجب من ذا ان خدى شاهد يصدق في اقواله وهـو مجروح

فهو قد استعمل لفظة مطروح ولفظة مجروح استعمالا يؤدي معنى واضحا يتعلق بوصف هيامه، وبتحديد أسباب تعلقه بمحبوبه، لكن اجتماعهما معاً دَلَّ على أنه يريد التورية بهذين اللفظين، زيادة على ترشيح التورية الثانية بذكر الشاهد. ويتعلق الأمر هنا بمقصدين :

المقصد الأول : يرتبط بعلماء الحديث، فهم يرون أن الشخص الذي لايكون ثقة في رواية الحديث تطرح روايته، ولا تقبل، ويدْخلون ذلك في باب التجريح والتعديل، ويربطون التجريح الذي يطرح معه الشخص بأمور عشرة : خمسة تتعلق بالعدالة، وخمسة تتعلق بالضبط، فالتي ترتبط بالعدالة هي : الكذب والتهمة

والفسق والبدعة والجهالة، والتي تتعلق بالضبط هي : فحش الغلط والغفلة والوهم والمخالفة للثقات وسوء الحفظ.

فالمطروح اذن لاتقبل اخباره، ولا يقبل في آثاره، ولكن الذي يثير العجب عند الشاعر انه رغم كونه كان يريد اخفاء عشقه حتى لا يفتضح، فان بكاءه دل على حقيقة امره، ودمعه ابان عن خبايا جوارحه، وقد قبل الناس آثار هذا الدمع مع انه مطروح.

المقصد الثاني : يتعلق بمصطلحات الفقهاء في باب الشهادة والقضاء، ذلك أن الشاهد الذي يجرح لسبب من الأسباب المقبولة في التجريح لا تقبل شهادته، وهو واضح في التورية الثانية التي أبان الشاعر فيها بأن خده يشهد على عشقه، ولعل هذه الشهادة تظهر في شحوب لونه، واصفرار بشرته، وتأثير ذلك الخد بالدمع السائل عليه حتى اصبح مجروحا. ولهذا فهو يرى أنه من أعجب العجب أن تقبل شهادة خده مع أنه مجروح.

والاستدلالات متعددة يمكن الاطلاع عليها في أصل الكتاب، كما يمكن الاطلاع على بعض تحليلاتها في البحث الذي نشرناه.

وأما الحديث عن الفروق الذي سنقدمه لكم في هذا الملتقى فسنركز القول فيه على ما ارتأينا ترجيحه من خلال نسختي القرويين. أما ما كان فيهما مصحفا أو محرفا وهو في النص المطبوع سليما فإننا لن نتعرض له اكتفاء بالمجهود الذي بذله الدكتور الداية عند تحقيقه لهذا الكتاب.

ومما ينبغي الاشارة إليه أن الأستاذ المحقق وضع ارقاما تسلسلية لكل مقطوعة شعرية تتوفر على وجه من وجوه التورية، وسنستخدم تلك الأرقام فيما سنقدمه من ملاحظات إن شاء الله وتتلخص فيما يأتي :

أولا : في المجموعة رقم 6 يقول ابن خاتمة :

تباين في القول قد مات لم يمت ... وظاهر حالي في حياتي **مُشَكِّك**
بعيشك قل لي كيف اقتل مسلما ... ويشرك غيري في الهوى ثم يترك

التورية هنا مرتبطة بمسلم ومشرك، فالمراد بالمسلم الموحد في حبه المخلص فيه، والمشرك الذي لايستقر على حال، ولكن الاطلاق الجاري به العمل عند التقابل

بين المسلم والمشرك ينصرف الى المعنى الديني المتعارف عليه، وطبيعة الاطلاق تقتضي استحياء الموحد وقبل المشرك، ولكن الواقع الذي يحياه يخالف ذلك.

وفي البيت الأول صورة من التضاد كأنها ممنوعة عقلا يوصف الشاعر بأنه ميت وبأنه غير ميت، ولا يجد ضيراً في هذا التضارب لأن ظاهر حاله يشكك في حياته ووجوده، فهو لكثرة عشقه وهيامه وعدم اقبال الحبيب عليه كأنه فاقد للحياة.

وقد ورد هذا البيت أثناء الطبع مصحفا حيث كتب على هذا الشكل :

تباين في القول قد مات لم يمت	وظاهر حالي في حياتِيَ **مُشْكِلُ**

وهو لحن واضح اذ لا معنى للاشكال هنا زيادة على تغير حرف الروي بدون مبرر معنوي.

ثانيا : في المجموعة رقم 19 قال وانشدني أيضا ـــ ابقاه الله ـــ مما طرز به بعض الملابس السلطانية :

أنا فوق عطف الملك أسعد ملبس	فمن اكتساني فالسلامة قد كسى
حاكتني الايدي سماء زواهر	**ورياش** أزهار وخلعة سندس
عزا لسلطان لعزة ملكه	قد دانت الدنيا برغم المعطس
ماذا علي ـــ ولابسي بدر الدجى	ان لا أرى فوق الجواري الكنس

التورية هنا بالجواري الكنس التي هي النجوم، والمراد بها الفتيات المصونات المستترات. وقد ورد البيت الثاني في نسختي القرويين بتبديل كلمة **رياش برياض** وكل منهما مقبول وزنا ومعنى لأن الثياب فاخرة قد تكون موشاة ومزدانة بصور الورود والأزهار.

ثالثا : في المجموعة 22 قال : وانشدني أيضا ـــ زاد الله من فضله ـــ مما قال وقد نزل على عين «صنصر» مُنصَرفة عن وادي آش، قافلا من حضرة غرناطة :

ما رأى عين صنصر في صباه	ذو اعتبار فصد عنه بعين
مال قلبي له وليس ببدع	في الهوى ان يصاد قلب بعين

التورية هنا بكلمة عين في البيت الثاني لأنها عند ربطها بالقلب والهوى لا ينصرف معناها الا للعين الباصرة مع أن المراد بها عين صنصر، ذلك المكان الذي مال قلبه اليه فاعجب بجماله ونضارته، فهو يلفت الأنظار ويستميل القلوب ويتملكها ولا يراه شخص في صباه الا اصبح به مولعا.

كلمة **صباه** في البيت الأول عوضت في النسخة المطبوعة بكلمة **صفاه** ويظهر أن ذلك خطأ مطبعي، فإن قال قائل قد يكون المراد بقوله في صفاه : في صفائه فحذفت الهمزة تخفيفا لضرورة الشعر، فانا نقول ان هذا الاحتمال يقتضي أن يكون الضمير راجعا للعين الجارية لا للمنصرف، ولو كان مقصودا عنده لقال في صفاها ولقال بعد ذلك فصد عنها ومال قلبي لها، وحيث انه لم يقل ذلك فإن المراد بعين صنصر الموضع الذي مال قلبه له بعد رؤيته والتملي بمحاسنه لا العين الجارية.

وابن خاتمة في هذين البيتين استخدم نوع آخر من أنواع البديع، انه الجناس التام فهو قد استعمل كلمة عين في البيت الأول بمعنى العين الباصرة، واستعملها في البيت الثاني بمعنى الموضع المذكور، وتكرار القافية عن قرب يعتبره الخليل بن أحمد عيبا من عيوب الشعر، سواء اتخذ المعنى أو اختلف، لكن الأخفش والجرمي ومن سار على منهجهما يعتبرون التكرار مع اختلاف المعنى ليس عيبا من العيوب، ولا يدخلونه في باب الإيطاء وعلى رأيهم سار ابن خاتمة في هذين البيتين.

رابعا : جاء في المجموعة 28 ما يأتي : وانشدني أيضا ــ وصل الله عزته ــ قال :

كتب الي الفقيه الأجل رئيس الكتاب صاحب القلم الاعلى بالديوان السلطاني بالمغرب أبو القاسم عبد الله بن رضوان وهو يومئذ بالمرية، يستدعي مني ديوان نظمي ووجه بها مع رجل ممن تقلد حفاظة الديوان الاشتغالي موريا بذلك :

ديوان نظمن مطلبي فاسمح به	لأرى انتظام الحسن بالاحسان
ولقد علمت بأن قصدك حفظه	فبعثت نحوك حافظ الديوان

فكتبت مجيبا له على البدية، ووجهت بها مع ديوان نظمي صحبة رسوله :

يا مهديا ريحانتين أنالتا	بصري وسمعي بهجة ولساني
مستدعيا نظمي وما نظمي **بِمَا**	**يُهْدي** ولو اني بديع زماني

ان كنت قد اهديتها روضا فلا عجب، جنان جاء من رضوان

قد ورد البيت الثاني من أبيات ابن خاتمة في المطبوعة محرفا، فقد جاء على الشكل الآتي :

مستدعيا نظمي وما نظمي **لِمَا** **يُبْدي** ولو اني بديع زماني

وجاء في مخطوطة الخروم بالخزانة على شكل قد يكون مقبولا في المعنى وهو قوله :

مستدعيا نظمي وما نظمي **بِمَا** **يُبْدى** (بفتح الدال) أي بالشيء الذي يظهر أمام الملا.

وعلى كلا الوجهين الموجودين في نسختي القرويين تبقى المطبوعة على ما يبدو محرفة والله أعلم.

خامسا : يقول في المجموعة 33 : وانشدني أيضا ــ زاده الله عزة ورفعة ــ

والثغ في الطاء هاج الهوى **فَهُو** حبيب ليس بالطائي
لا تعجبوا انَّ مال قلبي له فشأنه امالة الرائي

لقد ورد البيت الأول في المطبوعة على الشكل الآتي :

والثغ في الطاء هاج الهوى **فَهَا** حبيب ليس بالطائي

بفتح الهاء وابدال الواو الفا.

والبيتان يدخلان في باب التورية من وجوه أولها : الربط بين حبيب الطائي ابي تمام وبين حبيب غير الطائي، أي الذي لا يقدر على اخراج الطاء من مخرجها الطبيعي، وثانيها الاشتراك اللفظي في كلمة الطائي مع اختلاف المنسوب اليه فهو بالنسبة لابي تمام قبيلة طي وبالنسبة لحبيبة تلك اللثغة في الطاء وثالثها امالة الرائي فإن وجودها بين سياق المخارج يقتضي ربطها بالأصوات مع ان المراد وصف حبيبه بجاذبية يقدر بها على امالة من رآه.

سادسا : في المجموعة 35 يقول : انشدني أيضا ــ اصعده الله الى مراقي الابرار ــ :

تعلقته في ملعب الخيل ترتمي به عن شهاب للقلوب مصيب

تسربل أثواب البسالة داعيا «نزال» وما قرن له **بهجيب**
فمالي لا أبغي الحماسة مؤثرا لاشعارها، وهي اختيار حبيب

إننا نلاحظ من هذه المجموعة وما قبلها ما كان لأبي تمام من الشهرة بالأندلس، فهم يعجبون به ويستحضرون شعره ونقده، ويستظهرون حماسته، فالتورية هنا بين حماسة حبيبه، وبين حماسة أبي تمام وانما تعرضت لهذه المجموعة لاظهر خللا وقع عند الطبع في البيت الثاني حيث جاء في المطبوعة على الشكل الآتي :

تسربل أثواب البسالة داعيا «نزال» وما قرن له **بنجيب**

عوض **بمُجِيب** وليس هناك أي معنى لما هو مطبوع فليتأمل في ذلك.

سابعا : يقول في المجموعة 37 : وانشدني أيضا ــ قضى الله له بالحسنى وزيادة ــ :

ما طيبة الدنيا سوى طيبة تنقدح السراء عنها انقداح
كـأنما **ضَارَبِهَـــا** اذ شدا يجيل للأنس عليها قـداح
قد حازم من قلبي اعشاره قَمْراً مُعَلًّى صوته حين باح

موضوع هذه الأبيات وصف دقيق لمعنى يحسن الضرب بآلته الموسيقية، ويملك قلب سامعه اذا ما شدَا ويسكر بصوته اذا غنى، ويضفي على المجلس سرورا ومتعة، الا أن صورة البيت الثاني على الوضع الذي هو موجود به في المطبوعة وهو الذي دكرناه سابقا لايؤدي المعنى على حقيقته اذ الظاهر أن به تحريفا وأن الصواب هو ما يوجد بمخطوطتي القرويين حيث كتب هناك على الشكل الآتي :

كأنَّمـا **ضَارِبُهـــا** إذ شَدا يجيل للأنس عليها قـداح

وعليه قد تكون كلمة طيبة تدل على آلة موسيقية يعزف عليها، ينبغي لمن له اهتام بالألفاظ الأندلسية أن يحقق هذا الاحتال، فربما كان احتالا سليما.

ثامنا : يقول في المجموعة 46 : وانشدني أيضا باتم الله نعمه عليه ــ من أخرى :

وسائله ما بال طرفك شاخصا فقلت لشخص طرفه الدهر ــ ناعس
اذا ما رنا فالظبي غير ان كانس **ومهما** انثنى فالغصن حيران ناكس

عجبت لالحاظ له مع صعفها   يقام لحفظ الثغر منهن حارس

ان اطلاق الثغر هنا ينصرف الى الحدود التي يجب حمايتها من الاعداء، ويرشح ذلك وجود كلمة حارس بازاتها، لكن المعنى المراد هو حماية ثغر حبيبته التي لاتسمح بالقبلة ولا تمنحها لمن يشاء ذلك، فكأنها هنا على خلاف ما روي عن ولادة التي كتبت على منطقها :

أمكن عاشقي من لَثْم خدّي   وأعطي قبلتي من يشتهيها

وإنما تعرضنا لهذه المجموعة من أجل كون البيت الثاني ورد محرفا في المطبوعة، فقد جاء فيه : **وبما** انثنى عوض **ومهما** انثنى وهو تحريف واضح.

والترابط بين الثغر المحروس من الأعداء وبين ثغر الحبيب يتناوله الشعراء كثيرا في أشعارهم، ومن أجمل ما ورد في ذلك قول أبي تمام في بائيته الشهيرة التي قالها في مدح المعتصم بمناسبة انتصاره على الروم في موقعة عمورية فقد قال فيها :

عداك حَرُّ الثغور المستضامة عن   برد الثغور وعن سَلْسالِها الحَصِبِ

تاسعا : من نفس القصيدة السابقة اختار في المجموعة 48 البيتين التاليين وهما قول ابن خاتمة :

له جيش نصر قد نضا السعد دونه   صوارم روع لا **تقيها الفوارس**
اذا ما قوافي الخيل فيه تداركت   فَأبشر بنصر بحره متكاوس

ان التورية في هذين البيتين من أجمل ما يقتبس من علم القوافي، ذلك أنه اعتبر جيش الملك الممدوح جيشا قويا تتلاحم خيوله ويؤدي إلى النصر المحقق، الا أنه استعمل من علم القوافي مصطلحين لهما ارتباط بضروب القافية وهما : المتدارك والمتكاوس، فالضرب المتدارك ما ختم بوتد مجموع والضرب المتكاوس ما ختم بفاصلة كبرى. ولقد كان في اختياره لهذين النوعين من القافية دقيق الاختيار بعيد الدلالة لأن الخيول المتداركة تذهل العدو وتخيفه والنصر المتكاوس ينتشر في جميع الأرجاء ويدخل الرعب على الأعداء ولا يقف عند حدود زمانه أو مكانه.

وسبب ادماج هذه المجموعة في بحثنا هذا يرجع لأمرين :

الأمر الأول هو وجود خطأ مطبعي في كلمة **تقيها** حيث كتبت **تفيها**.

والأمر الثاني وهو المهم هو أن كلمة **الفوارس** في نسختي القرويين قد عوضت بكلمة **القوانس** ولعلها اقرب الى ما هو معروف لدى العرب، فهم اذا أرادوا أن يصفوا سيفا بالقوة فإنهم يقولون انه يقد القوانس، فقد جاء في لسان العرب أن حسبلا بن سحيح الضبي قال :

وارهبت أولى القوم حتى تنهنهوا   كما ذذت يوم الورد هيما خوامسا
بمطرد لدن صحاح كعوبة   وذي رونق عضب بقد القوانسا

ومن المعلوم أن القوانس جمع قونس وهو أعلى بيضة الحديد التي توضع على الرأس حماية له أثناء المعركة.

عاشرا : قد اختار الجامع للمنتخبات مجموعتين من قصيدة ميمية جعل المجموعة الأولى تحت رقم 56 وهو قوله :

لاحت وقد ارخت فضول اللثام   ما أملح البدر خلال الغمام
ريحانة لين من عطفها   قد نؤوم ونهود قيام
بمقلة تفتن ظبي الفلا   ووجنة تفضح بدر التمام
ما رامت القضب بحاكينها   الا وللزهر عليها ابتسام
ولا ادعى الروض شذا عرفها   الا وللطير عليه خصام

وجعل المجموعة الثانية تحت رقم 57 وهي قوله :

يا من لصب خانه كتمه   وعزمه وطرفه والمنام
من ذات دل زانها خدها   ونهدها ورد فيها والقوام
قد حمت النوم بسامي الطلا   فالقلب نهب بين (سام وحام)

وبين المجموعين توجد مجموعة أخرى في النسختين الموجودتين بخزانة القرويين لا وجود لها في المطبوعة، وهي من نفس القصيدة يقول فيها :

افدي التي لولا ساقم سرى   في لحظها ما شف جسمي السقام
يجلو لعيني ألِفا قدها   ودِدْتُ قَدّي حين يلقاه لام
تهفو فأشدو طربا باسمها   على قضيب البان يشدو الحمام

وبهذه الأبيات التي تنفرد بها نسختا القرويين ننهي مداخلتنا هاته متمنين ان يتوالى البحث في هذه الخزانة للوصول الى كثير من الذخائر المتعلقة بالادب الاندلسي فانها تحتوي على عدد من الأوراق غير المرتبة ولا المحدود مضمونها منتظرة من رجال البحث والأدب من يتولى الكشف عن محتوياتها، ومن ينتشلها من التلاشي والضياع، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

كتاب ضرائر الشعر لابن عصفور الإشبيليّ مصدراً لعيون مصنفات مشرقيَّة

محمد المنتصر الريسوني
أستاذ متفرغ للبحث ـــ تطوان

فرش الدراسة

لقد كانت الأندلس على صلة وثيقة بتراث المشرق العلمي والأدبيّ وهو أمر بديهيّ، جدّ بدهيّ، لكون الأندلس حينذاك، خاصة في عهد التكوين، كانت تتهيَّأ لأن تصبح حاضرة من حواضر الثقافة العربية الإسلامية ذات الوجاهة العليَّة والقدر الرفيع الذي سيملأ السمع والبصر ويغمر البدو الحضر مُخْتَرِقاً السهلَ والنجد زافاً ميلاد حضارة فريدة من نوعها مقوِّمات وخصائص. فمن الحتميّ، إذاً، أن تفزع الأندلس إلى المنهل الصافي الأصيل تتضلَّع منه شأن التليمذ إلى أن يشتد العود بجريان الماء فيه فتخضرّ أوراقه ثم يستوي على سوقه يعجب الزراع، لافتاً الأنظار، معلناً الشخصيَّة المتميِّزة المعطاء، لذلك كان التراث المشرقيّ العلميّ والأدبيّ محط تقدير الأندلسيين ومحل احتفائهم وموضع إكبارهم، وهو ما حمل الحكم المستنصر العالم (م عام 366 هـ = 976 م)، على منح أبي الفرج الأصبهاني (م عام 356 هـ = 967 م) ألف دينار من الذهب العين، كما ذهب الى ذلك المقري[1]، وذلك لقاء إرساله له كتابه (الأغاني) قبل أن تحظى بقراءته بغداد نفسها، وذلك ماضفر الأندلسيين إلى أن يشخصوا من بلدهم ـــ والشوق يحدو خطاهم ـــ إلى المشرق ناشدين عنده المعارف على مختلف أنماطها، وكان ما كان منه استنساخ الكتب والدواوين، وكان ما كان من الرواية عن الشيوخ، وكان

(1) النفح ج 1 ص 386.

ما كان من هذا وذاك ونتيجة ذلك الاتصال الجاد المثمر، الأمر الذي حفز المشارقة أنفسهم على شد الرحلة للأندلس بعد أن راحت الحركة العلمية والفكرية والأدبية تزدهر في هذا البلد وتمدّ أظلالها الفينانة مَدّا بعيد المدى انبعث من ثناياه الرَّوحُ والريحان.

ولم تفت ظاهرة الرحلة الأندلسيَّة إلى المشرق والرحلة المشرقية إلى الأندلس أبا العباس المقري[2] دون أن يسجلها مقدماً جرداً لأسماء الراحلين من الأندلس إلى المشرق والوافدين من المشرق على الأندلس، فمِمَّن ذكرهم من الأندلسيين بقي بن مخلد (م عام 276 هـ = 889 م) إمام السنة في الأندلس وصاحب كتاب (المسند)، وصاحب المرويات عن كثير من شيوخ المشرق الأعلام، لما جعل تصانيفه قواعد للاسلام، وعد من المجتهدين يجري في مضمار البخاري ومسلم والنسائيّ كما قال الامام ابن حزم[3](م عام 456 هـ = 1063 م).

وممَّن ذكرهم من الأندلسيين أيضاً أبو الوليد الباجي (م عام 474 هـ = 1081 م) صاحب (المنتقى) وغيره.

وممن ذكرهم من المشارقة أبو علي القالي (م عام 356 هـ = 966 م) صاحب (الامالي) و (النوادر) الذي كان له أثر واضح في الثقافة الأندلسية، إذ حمل معه هذا العالم علم المشرق وأدبه، وتولَّى مع ذلك نشره وإذاعته بين الطلاب، ولم يكن يضن علهم بما لديه من علم غزير.

وممن ذكرهم كذلك من المشارقة أبو العلاء صاعد بن الحسين البغداديّ اللغويّ (م عام 417 هـ = 1026 م)[4].

ولم يكن العالم الأندلسيّ يأخذ دون أن يعطي، بل إنه كان يسهم بعلمه ويتصدى لنشره حتى في الديار المشرقيّة، إذ ينبغ هناك غير واحد يبز من أهلها من يبز فيتصدر القافلة العلميّة ناشراً من معارفه طيوباً تعطّر مجالس العلم وأضواء تنوِّر دروب الفكر، من هؤلاء أبو حيان محمد بن حيان النفزيّ الغرناطي

---

(2) انظر النفح ج 2 ص 5 ومابعدها.

(3) المصدر نفسه ص 519.

(4) انظر رحلة المشارقة هذه في النفح ج 3 ص 5 وما بعدها.

(م عام 745 هـ = 1344 م) الذي انتهت إليه رئاسة التبريز في علم العربية واللغة والحديث، فأصبح لذلك شيخ النحاة بالديار المصرية وشيخ المحدثين بالمدرسة المنصورية وهو صاحب كتاب (البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم) وكتاب (التجريد لأحكام سيبَويه) وسوَى ذلك كثير[5].

في هذا المناخ الخصب نمت الحضارة الأندلسية وترعرعت، وامتدت امتدادها الواسع إلى أن أخذت زمام القيادة وغدت حاضرة إسلامية ينشد وُدّها القاصي والداني من العالم الاسلامي، ومن العالم الأوروبي، لكونها أمست منارة تشع على ما حولها ويمتد إشعاعها إلى كل بقاع الدنيا، لذلك لم يكن بدْعاً أن تشرئب أعناق العلماء من المشرق الى هذا البلد الإسلاميّ القدوة في ضروب المعارف والثقافات، وليس بدْعاً أيضاً أن يصبح التراث الأندلسيّ العلميّ والأدبيّ موضعَ الاجلال ومحلَّ التَّجِلَّة لدَى المشارقة، مما حدا بهم إلى التسابق إلى الاطلاع عليه والإلمام به والإفادة منه، واتخاذه بسبب ذلك مصدراً يغرفون منه ما يثري مباحثهم.

لذا فإن المصادر المشرقية لم تخلُ من ذكر مصنفات أندلسية في شتى ضروب العلم تعتمدها مرجعاً من بينها (نهاية الأرب في فنون الأدب) للنويري (م عام 733 هـ = 1333 م) و(صبح الأعشى) للقلقشندي (م عام 821 هـ = 1418 م) و (المستطرف) للإبشيهي (م عام 852 هـ = 1448 م).

هذه المصادر المشرقية المشهورة أفادت من كتاب (العقد)[6] لابن عبد ربه[7] (م عام 328 هـ = 939 م)، فأثرَتْ بذلك حقلها العلميّ والأدبيّ على نحو ما أفاد أيضاً كتاب (همع الهوامع) للسيوطيّ (م عام 911 هـ = 1505 م) من كتاب الملخص في ضبط قوانين العربيَّة)[8] لابن أبي الربيع (م عام 688 هـ = 1289 م)، وعلى نحوما أفادت منه مصادر مشرقيَّة أُخَر من التراث الأندلسي

---

(5) المصدر نفسه ج 2 ص 535 ومابعدها.

(6) ما روي عن الصاحب بن عباد من أنه قال حين وقع (العقد) فريده «بضاعتنا ردت إلينا» لا يطعن قدر هذا الكتاب ومكانته في مجاله، وقد دلّت الأيام على هذه الحقيقة الساطعة.

(7) انظر مقدمة العقد بقلم الأستاذ محمد سعيد العريان ص (ك).

(8) تحقيق ودراسة د. علي بن سلطان الحكمي ج 1 ـــ ط 1 ـــ 1405 هـ 1975 م.

المتعدد الوجوه ككتاب (ضرائر الشعر) الذي نحن بصدد دراسته مصدراً لمصنفات مشرقيَّة.

مِلاَك الكلام، بعد هذا كله، أن الأندلس حين اسْتَوسَق أمرها سياسيّاً وثقافيّاً واقتصاديّاً أصبحت تنافس المشرق لذلك كانت هناك منافسة بين الدولتين في المشرق والأندلس، وكذا المغرب، وكانت الوفود العلمية تترى ذاهبةً آيبةً بين حواضرها فما يلوح في أفق بغداد جديد حتى يشع خبره في أفق قرطبة، وما يلوح في أفق قرطبة جديد حتى يطير نبؤه إلى بغداد، وقد تجلَّت مظاهر ذلك في الرحلة المتبادلة بين الأندلسيين والمشارقة، ثم في تلقف الجانبين لكل ما يظهر من جديد من الانتاج العلميّ والأدبيّ في أسواقهما المعرفية.

وكل هذا أعطى الأندلسَ شخصيَّتها المنفردة في فروع المعرفة حتى في مجال الإبداع الشعريّ ممَّا اسهَبتُ القول فيه في كتابي (الشعر النسويّ في الأندلس) واضعاً أثناء ذلك الحق في نصابه داحضاً شطط بعض المزاعم التي ادَّعت، فيما ادَّعت، تبعيَّة هذا الشعر للشعر المشرقيّ في كل شيء[9]، مع العلم أن أستاذيَّة المشرق لا يمكن إنكارها، لأنه أم وإنكار جميل الأم عقوق، وأعظم به من عقوق، بيْدَ أن الابن لايبقى دوماً امتداداً للأمومة في الشاذة والفاذة دون أن يستقل بذاته ويتميز بكيانه خاصة إذا كان ذا استعداد فطريّ لأن يكون على صورة متفرّدة بخصائصها من غيرما شرود على سمت المقومات التي انبثقت عنها هذه الخصائص.

الدراســـة

ابن عصفــور الإشبيلـــيّ

(597 ــ 669 هـ = 1200 ــ 1271 م)

السيــرة :

هو أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الحضرمي الإشبيلّي المعروف بابن عصفور كانت ولادته عام 597 هـ موافق 1200 م تلقى تعليمه عن علماء وقته المرموقين أمثال الحسن الدبَّاج وأبي علي الشلَوْبين (م عام 645 ه = 1247 م)،

(9) المبحث المدروس بعنوان : الأدب الأندلسيّ في ميزان الحقيقة ص 36 ومابعدها.

وعلى هذا الأخير ختم كتاب سيبويه (م عام 180 هـ = 796 م)، وكان شغوفاً بالقراءة، مولعاً بالمطالة لدرجة أن القراءة والمطالعة أصبحتا عنده كالماء والهواء، فلم يكُن بحال يستغني عنهما لحظة من الزمن، وكيف يستغني عنهما، وهل الإنسان يستغني عن شرب الماء واستنشاق الهواء ؟

أقرأ ابن عصفور بإشبيلية ومالقة ومرسية وأقبل على حلقته الطلبة بشوق شديد، إذ وجدوا فيها بغيتهم خاصة في فن النحو الذي لم يكن يتقن غيره ـــ كما قيل ـــ حتى صار حامل لواء العربية في الأندلس في عصره، فنبه أمره وأصبح بذلك له اتصالات بأمراء وقته، ورجالات الدولة وعِلية القوم في عصره.

وكان لابن عصفور طلاب كثيرون نذكر منهم أبا الفضل الصفار قاسم بن عي البطليوسي شارح كتاب سيبويه (م بعد عام 630 هـ = 1232 م)، وأبا عبد الله الشلَوْبين الصغير محمد بن علي (م عام 660 هـ = 1261 م).

ولم يكن لابن عصفور ورع فقد كان يشارك في مجلس الشراب ـــ غفر الله له ـــ إلى أن وافته المنية عام 669 هـ موافق 1271 م بتونس.

الآثـــار :

لابن عصفور تراث علميٌّ جله في علوم اللغة العربية، ومنه المطبوع ومنه ما لا يزال مخطوطاً.

أ ـــ المطبـــوع :

1) الممتع في التصريف، تحقيق الدكتور فخر الدين قبارة ـــ بغداد ـــ 1970.

2) المقرّب تحقيق الدكتور أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري ـــ بغداد 1971.

3) ضرائر الشعر، تحقيق الأستاذ السيد إبراهيم محمد ط 1 دار الأندلس ـــ 1980.

---

(10) ترجم له المراكشي (ابن عبد الملك)، الذيل والتكملة ج 5 ص 413، وابن الزبير (أحمد) طه، الصلة ص 142 والكتبي (محمد بن شاكر)، فوات الوفيات ج 3 ص 109، 110 ت 365، والسيوطي (عبد الرحمن)، بغية الوعاة ج 2 ص 210 ت 1810.

ب ــ المخطــوط

1) المقنع الموجود بخزانة القرويين.

2) السلك والعنوان ومرام اللؤلؤ والعقيان، وهو رجز في النحو.

3) شرح الأشعار الستة.

4) شرح الحماسة.

5) شرح المتنبي

وهذه الشروح ــ كما قال الكتبي[11] ــ لم يكملها، وهو، في الحق مايقع لغير واحد من العلماء لظرف من الظروف غير المتوقعة.

المكانة العلميّة :

يعد ابن عصفور حامل لواء علوم اللغة العربية في وقته بالأندلس كما تؤكد ذلك المصادر[12]، والمصادر حين تؤكّد ذلك تبني رأيها على ما أنتجه ابن عصفور من أعمال علمية تحفل بمباحث نحوية ولغوية جيدة تتميّز بمعالجة فريدة تدلّ على منطق نحويّ ماهر تعلن إمامته في هذا الشأن : وهذا ما دعا القاضي ناصر الدين بن المنير.

أسند النحـو إلينـا الـدُّؤلي   عبد أمير المؤمـنين البطـل
بـدأ النحــو علي وكــذا   قُل بحق ختم النحـو علي

وقد أصبح عمله العلميُّ موضع الفخر والاعتزاز، فهذا ابن رُشد (م عام 721 هـ = 1321 م) يقول حين يتحدث عمّا صنّفه أبو جعفر اللبليّ (م عام 691 هـ = 1291 م) «وألّف أيضا كتابا في التصريف ضاهى به كتاب الأستاذ أبي الحسن ابن عصفور»[13]، وهذا الأشموني (م عام 900 هـ = 1435 م) في شرحه على الألفية يقول مستشهدا به «وأظن أن الحامل له على ذلك قولهم ذات

---

(11) فوات الوفيات ج 3 ص 110.

(12) انظر بعض المصادر المشار إليها سالفاً.

(13) ملء العيبة ج 2 ص 213، تحقيق الدكتور، محمد ابن الخوجة.

وذوات بمعنى التي واللائي فأضربت عنه لذلك، لكن نقل الهروي وابن السراج عن العرب مانقله ابن عصفور»[14]، وفي هذا وذاك من المصادر التي تتردد فيها اسم ابن عصفور متألقا تألقاً لايقل عن تألق أسماء كبار الأئمة.

التأليف في موضوع الضرائر الشعرية

إن موضوع الضرائر الشعريَّة من المباحث المهمة في اللغة والنحو، لذلك تصدَّى لها بالبحث والدرس قديماً علماؤنا المتخصّصون، ومن أوائل من أدلى بدلوه في هذا المجال المبرد (م عام 286 هـ = 899 م)، فقد ألف كتاباً بعنوان (ضرورة الشعر)، ويُنسب لابن جني (م عام 392 هـ = 1001 م) كُتَيِّب بعنوان (ضرورة الشاعر)، ولابن فارس اللغوي (م عام 395 هـ = 1004 م) (رحالة دعاها ذم الخطأ في الشعر)[16].

وتوالت بعد ذلك التصانيف في هذا المضمار، فصنَّف القزاز (م عام 412 هـ = 1021 م) كتابه (ضرائر الشعر) أو كتاب (مايجوز للشاعر في الضرورة)، وصنَّف سليم بن حسين (م عام 1238 هـ = 1822 م) كتابه (موارد البصائر لفرائد الضرائر)، وصنَّف محمود شكري الآلوسي (م عام 1342 هـ = 1924 م) كتابه (الضرائر) أو (ما يسوغ للشاعر دون الناشر).

وقمين بنا أن نشير إلى أن المصادر النحوية واللغوية والنقديَّة لم تَخْلُ من مبحث الضرورة الشعريَّة في مقدمتها كتاب سيبويه وشرح[17] الرماني عليه (م عام 384 هـ = 994 م)، وذلك عند حديثه عن ضرورات الشعر في باب (الترخيم في ضرورة الشعر)، وشرح السيرافي)م عام 386 هـ = 996 م) وذلك عند استقصائه فيه الضرورات الشعرية.

وخصص لذلك ابن جني السالف الذكر كتابه الفريد (الخصائص) باباً سمَّاه

---

(14) ص 197.

(15) انظر ابن النديم (محمد) الفهرست ج 1 ص 59.

(16) حققه د. رمضان عبد التواب الناشر مكتبة الخانجي مصر 1410 ــ 1980.

(17) توجد نسخة منه بمكتبة مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

(هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة ماجاز للعرب أولاً)[18]، وقد أجاد على عادته في هذا الميدان أيَّ إجادة.

وأفرد ابن رشيق (م عام 456 ه = 1063 م) مبحثاً مهماً تحت عنوان (باب الرخص في الشعر)[19] وأشار إلى ذلك القرطاجني (م عام 684 هـ = 1285 م) في كتابه (منهاج البلغاء)[20].

ولم تخلُ كتب النحو التي ظهرت فيما بعد من الاشارات إلى هذا الموضوع وإن لم تخصص له باباً بعينه وهي لاتحصى عدداً، أذكر منها (شرح التسهيل)[21] لامام نحاة عصره ابن مالك (م عام 672 هـ = 1273 م) وقد صرح فيه بموقفه من الضرورة مما رفع أبا حيان (م عام 745 هـ = 1344 م) في شرحه (التسهيل)[22] الى أن يتصدى له بالرد، مع أن موقفه في هذا موقف ذو وجاهة أي وجاهة مما لسنا الآن بصدد بسطه، وله سوى هذا المكان.

وأذكر منها شرح الأشمولي[23] السابق الذكر المسمى (منهج السالك إلى ألفية ابن مالك) وهامشية الصاوي عليه (م عام 1206 هـ = 1792 م) وذلك في باب (الموصول) وغير هذا كثير.

ومن الملحوظ أن كتب النحو الحديثة في جلّها لم تعالج هذا الموضوع بالحجم الذي عالجته الكتب القديمة، إذ تقرأ الكتاب الحديث في النحو فلا تكاد تضفر بشيء عن هذا الموضوع إلا ماكان من إشارات عابرات يقتضيها المقام، ولسنا الآن بسبيل سوق الأمثلة، فالكتب في هذا المضمار كثيرة جدّاً وهي نوعان :

---

(18) ج 1 ص 323 ومابعدها.

(19) ج 2 ص 269 ومابعدها.

(20) ص 180، 181.

(21) انظر الآلوسي (محمود) مقدمة كتاب الضرائر ص 6 وانظر مقدمة محمد كامل بركات للتسهيل ص 48.

(22) انظر المقدمة السابقة لبركات ص 48 ومابعدها.

(23) ج 1 ص 172، 173 ومعه الصاوي وعند قول ابن مالك :

وصفــــة صريحة صلـــــةُ ألْ وكـونها لمُعْـرَبِ الأفعـالِ قَـلْ

نوع مدرسيّ، ونوع غير مدرسيّ[24]، ومن هذه الكتب صنف جيّد، ومنها ما لا يستحق الذكر.

كتاب ضرائر الشعر

إن كتاب (ضرائر الشعر) يعد من أنفس ما أُلِّف في هذا الباب، وذلك لما تيسَّر فيه للمؤلف من تحرٍّ المباحث الضرورة في كل مناحيها، وتتبعه لينابيعها التي استقى منها المادة وتعضيد ذلك كله بالشواهد النحويَّة الكثيرة مع مايرفده من منهجيَّة في المعالجة، مما أضفى على الكتاب صفة الطرافة العلميَّة وصبغة البحث الجاد، فجعله بسبب هذا أوفى مصدر في مضماره.

وقد وزع المؤلف مادة كتابه على أربعة مباحث : مبحث الزيادة ومبحث النقص ومبحث التأخير ومبحث البدل وهي أنواع الضرائر الشعريَّة نفسها.

---

(24) من الكتب المدرسيّة، كتاب (قواعد اللغة العربية للمدارس الثانوية تأليف العلامة حفني ناصف وآخرين، وهو من أقدم ماأُلف في هذا المجال، إذ يرجع تاريخ تأليفه إلى عام 1309 هـ/1891 م، وقد احتوى معلومات في قواعد اللغة في صورة موجزة جيدة السبك، جميلة الصياغة، بَيْدَ أنه لايخضع لأي طريقة تربوية، ويمكن عدّه دليلاً للطالب في هذه المرحلة من التعليم. ومنها أيضاً كتاب (النحو الواضح للمدارس الابتدائية والثانوية تأليف العالم الشاعر الأديب علي الجارم بالاشتراك مع الأستاذ مصطفى أمين، وهو من الكتب القديمة في هذا المجال كذلك، إذ يرجع تاريخ تأليفه إلى خمسين سنة مضت وزيادة، وقد احتوى معارف نحويَّة موثقة معروضة في أسلوب شائق، ترفده طرق تربوية تُعدّ في وقتها، وإلى سنوات قريبة رائدة عندنا، بل إن طريقته في تحليل الأمثلة لاتزال متبعة في الكتب المقررة عندنا وعند سوانا، ولجودة هذا الكتاب فقد طبع طبعات غير شرعية في المغرب وفي بعض البلاد العربية الأخرى !!

ومن الكتب غير المدرسيّة كتاب (جامع الدروس العربية) تأليف الشيخ مصطفى الغلاييني، وهو من أقدم ما أُلِّف كذلك في هذاالمجال لكون تاريخ تأليفه يرجع إلى عام 1330 هـ/1912 م، وقد أصدره مؤلفه بعد أن سبق له تأليف مجموعة مدرسية للمدارس الابتدائية والقانونية.

ضمَّ هذا الكتاب من المعارف النحويّة الشيء الكثير مصحوباً بالشواهد القرآنية والشعرية، مع تناول يتميز بسهولة ويسر.

ومنها أيضاً حديثاً كتاب (النحو الوافي) للعلامة عباس حسن الذي ألفه عام 1380 هـ/1960 م، وهو كتاب، في الحق يشمل كل أبواب النحو العربي مع تحليلها تحليلاً يتميز بالفهم الجيد مع المحافظة على الأصالة في النقاش والجدال.

ومن خلال هذه المباحث انطلق المؤلف باحثاً دارساً كل مبحث على حدة مقدّماً الشرح الوافي ومناقشاً مُؤوِّلا تارة، ومخطّئاً أخرى أو مصوِّبا أحياناً أو مُبدِياً أحياناً أخرى حُكْم رأيه في اعتداد وثقة قائلا مثلا : «والصحيح عندي ماذهب إليه أهل البصرة»[25].

مكانة الكتاب بين نظرائه

سلف القول بأن موضوع الضرائر قد طرقه علماء قبل ابن عصفور، كما ألف فيه من جاء بعده، بيد أن كتاب ابن عصفور يبقى متميزاً عن نظرائه من كتب الضرائر برحابة المعارف النحوية وبسط وجهات نظر المدرستين المشهورتين في النحو العربي : مدرسة البصرة والكوفة، مع إيراد بغزارة الشواهد والإدلاء بالرأي والانفراد به أو الترجيح بين هذا أو ذاك من الآراء، الأمر الذي منح الكتاب سمات التمييز عن غيره قطعاً.

وإذا رحنا نعقد موازنة بين هذا الكتاب وبين كل نظير له لوجدنا كتاب ابن عصفور يبزّ سواه من نظرائه في كثير من المناحي، فهذا كتاب القزاز (ضرائر الشعر) على مكانته فإنه ليس يرقى مستوى كتاب ابن عصفور وإن كان القزاز قد أكثر هو أيضا من الشواهد وشرح ماهو بصدد شرحه من الضرائر، ذلك أن ابن عصفور توافر له ذلك كله وزاد عليه الإدلاء بالرأي وعرض النظريّات النحويّة ومناقشتها وعرض للقراءات القرآنية المتواتر منها والشاذة، وذلك حين يستدعي الدرس التصدّي لمثل هذه الموضوعات.

وهذه المميزات لانكاد نظفر بها عند القزاز، وكذلك لانظفر بها عند سواه ممن جاء بعده وألمعنا إلى بعض منهم مثل الآلوسي وهم عالة عليه وإن حاولوا أن يأتوا بجديد[26].

لأجل هذا كله أصبح الكتاب محطّ عناية العلماء وموضع احتفائهم وهو ما حفز العلامة البغدادي إلى أن يتحمل مشاق نقل هذا الكتاب بخطه عن نسخة

---

(25) انظر الموضوع في ص 271 ومابعدها.

(26) انظر مقدمة الآلوسي المتضمنة مسائل عن الضرورة ص 6 ــ 55.

رديئة محرَّفة، وصحح منها ما صحح وعلق عليها تعليقات، ولولا مكانته تلك ماكلَّف البغدادي نفسه مشقة النقل والتصحيح واتخذه هو وغيره من العلماء مصدراً لكتابه كما سيأتي قريباً بحول الله تعالى.

وأيّاً كانت الحال فالقيمة العلميَّة للكتاب قيمة متميزة تعلن عن نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى تعريف ولجلو محاسنها، ففي محاسنها الصبّاح غناء أي غناء عن كل تعريف.

كتاب ضرائر الشعر مصدراً لغيره

سبق منا الحديث عن مكانة كتاب (ضرائر الشعر) لابن عصفور بين نظرائه مما ألف في هذا المجال، وعن تفرده بمميزات جعلته قبلة الأنضار من قِبل العلماء الشيء الذي حفزهم إلى إكباره بالاحتفاء به كبير الاحتفاء، وذلك باعتماده مصدراً لمصنَّفاتهم، ولقد شَدَّ انتباهي في هذا الأمر العالمان العينيّ والبغداديّ، الأول في كتابه المسمَّى (المقاصد النحويَّة في شرح شواهد الألفيَّة) والمقروف بشرح الشواهد الكبرى والثاني في كتابَيه : الأول : (خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب) والثاني (شرح شواهد الشافية) بغض النظر عما يروج من آرائه — أي ابن عصفور — في المصادر النحويَّة وهي كثيرة مبثوثة بين ثناياها تغري همة الباحث بجمعها ودراستها، لأنها حرية بذلك فهل ينتبه الباحث المتخصص في هذا المجال إلى هذا ؟ نتمنّى.

العَيْنيُّ ومصنَّفه

هو محمود بن أحمد بن سوسي، بدر الدين العينيّ الحنفيّ، أصله من حلب ومولده في (عينتاب) عام 762 هـ موافق 1361 م وإليها ينتسب.

يعد العينيُّ أحد العلماء المرموقين في عصره، إذ نبه أمره في كثير من المجالات في الحديث واللغة والتاريخ.

عاش العينيُّ في حلب ومصر ودمشق والقدس وتولّى بالقاهرة القضاء والحسبة، وكانت له حظوة لدى حكام وقته، وانصرف مع ذلك إلى التدريس والتأليف، فأنتج في مجالات علميّة عديدة، من ذلك في مجال الحديث ورجاله (عمدة القارىء

في شرح البخاري) و(مغاني الأخيار في رجال معاني الآثار)، وفي مجال التاريخ (السيف المهند في سيرة الملك المؤيد)، وفي مجال الفقه (الساية في شرح الهداية)، وفي مجال النحو (المقاصد النحويَّة في شرح شواهد الألفيَّة)، وسوى هذا وذاك وتوفي رحمه الله تعالى عام 855 هـ موافق 1451 م.

كتاب المقاصد النحويَّة في شرح شواهد الألفيَّة

تولَّى هذا الكتاب شرح الشواهد الواردة في شروح الألفيَّة المتمثلة في شرح المرادي الشهير بابن أم قاسم (م عام 749 هـ = 1348 م) وشرح ابن هشام (م عام 761 هـ = 1359 م) المسمَّى (أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك)، وشرح ابن عقيل (م عام 769 هـ = 1367 م) وشرح ابن الناظم محمد بن محمد بن مالك (م عام 686 هـ = 1287 م).

وقد رمز العينيُّ إلى أسماء أصحاب هذه الشروح بأحرف استمدَّ كل حرف منها من اسم صاحب الشرح، وقد جمعها في قوله (ظقهع)، فالظاء رمز لابن الناظم والقاف لابن أم قاسم والهاء لابن هشام والعين لابن عقيل.

ونهج العينيّ في شرح هذه الشواهد منهجاً تمثَّل في الاضطلاع ببيان تعدد لغاتها والكشف عن معانيها مقدّماً مع كل ذلك مايتعلق بإعرابها، وجالياً ماقد يسودها من إبهام، ذاكراً النسق الوزني فيها، وما قد طرأ عليه من الزحاف بنوعيْه : المفرد والمزدوج[27] أو ماطرأ عليه من العلل بنوعَيها : علل الزيادة وعلل النقص[28] ثم لاينسى الإشارة إلى بيان نوع[29] القافية التي انتهى بها البحر.

(27) الزحاف تغيير في الحشو وغيره يختص بدخول ثواني الأسباب وهو نوعان مفرد ويكون في محل واحد من الجزء كالخبن في (فاعلن) يَصير (فعلنْ)، ومزدوج ويكون في موضعيْه من الجزء كالخبل وهو اجتماع الخبن والطي في (مستفعلن) مثلا، إذ تحذف سينه وفاؤه فيصير الجزء هذا (مُتَعِلُنْ) فينتقل إلى التفعيلة المشهورة (فَعِلَتُنْ)

(28) العِلَل تغيير بدخل العروض والضرب فقد ولا يختص بدخول ثواني الأسباب وهو نوعان : علل الزيادة كالترفيل في (فاعلن) يصير (فاعلاتن)، فقد زيد سبب خفيف (لُنْ) على وتد مجموع (عُلِنْ)، وعلل النقص كالجذف في (مفاعيلن) يصير (فعاعي) فقد سقط سبب خفيف وهو (لُنْ) من آخر (مفاليلن)، وما يبقى، وهو (مفاعي)، فينقل الى التفعيلة المشهورة (فعولن).

(29) للقافية من حيث الحركات الواقعة بين الساكنين وعددها أصناف خمسة : المتكارس والتراكب والمراكب والمتواتر والمترادف.

يمكن مراجعة كل ذلك مثلا عند الدمنهوري (محمد)، الكافي ص 27 ومابعدها وسواه كثير.

وفي غمار معالجة العينيّ لشرح هذه الشواهد استعان بمعارف شتى من تاريخ ولغة ونحو وأدب، وهي معارف جد ضرورية لمن يتصدّى لخوض مثل هذه المباحث، إذ بدونها لايستطيع الدارس أن يضطلع بمهمته في الدرس على الوجه المنشود بلا ريب، من هنا يسوغ لنا القول بأن هذا الكتاب يمثل موسوعة علميَّة مفيدة جادة ثرية، هذه الموسوعة الثرية اعتمدت كتاب (ضرائر الشعر لابن عصفور مصدراً لها في الجزء الرابع وفي مواضع معدودة، فكيف إذاً كانت استفادته منه ؟ وكيف كان تعامله معه ؟ وهل لذلك كله أثر في إثراء ماوَدَّ معالجته ؟

الجواب يكمن فيما سنعرضه من مواضع الاستشهاد ندرس من خلالها آفاق الإفادة من كتاب (الضرائر)، وما قدمته من خدمات جليلة تثري روح الدرس.

وكتاب (المقاصد النحوية) يتألف من أربعة أجزاء بهامش (خزانة الأدب) للبغدادي موزعة بحسب الأبواب النحوية، تقصيت كل جزء على حدة فلم أضفر بالمبتغى إلاَّ في الجزء الرابع في مواضع معدودة اعتضد فيها العينيُّ بكتاب (الضرائر) لابن عصفور، وأفاء منه على نحو ما أفاد من المصادر الأخَر العديدة التي ذكرها في آخِر الكتاب.

ورد استشهاد العلامة العينيّ بكتاب (الضرائر) في مصنفه (المقاصد النحوية) في مواضيع ثلاثة حسب ما أفضى إليه استقصائي، فالأول في مبحث (شواهد أفعل التفضيل)[30]، والثاني في مبحث (شواهد ما لاينصرف)[31]، والثالث في مبحث (شواهد الوقف)[32].

1. شواهد أفعل التفضيل

اعتمد العلامة العينيّ كتاب (الضرائر)، وذلك عند حديثه عن شاهد أورده في شرحه على الألفية ابن أم قاسم وهو قول الشاعر :

نحن بغرس الودي أعلمنـا   منا بركض الجياد في السدف

---

(30) ج 4 ص 36 ــ ط 1 ــ المطبعة الميرية بولاق.

(31) ج 4 ص 346.

(32) ج 4 ص 543.

لقد ناقش العينيّ نسبة هذا البيت إلى قائله تأسيساً على الاختلاف القائم في شأن عزو البيت المذكور لمنشئة الحق.

وقد رجح العينيّ أن يكون البيت لسعد القرقرة (........) لا لقيس بن الخطيم (م نحو 2 ق هـ = نحو 620 م) كما ذهب إلى ذلك ابن عصفور[33].

واعتمد في ترجيحه ذاك على ما أثبته الجوهري (م عام 396 هـ = 1005 م) وعلى ما أورده البكري (م عام 487 هـ = 1094 م) في (شرح الأمثال) مما جعله يقول بكل ثقة واعتداد : «الأصح ماقاله الجوهري»[34].

ومع محاولة العينيّ الموفَّقة في إثبات صحة عزو البيت لقائله فإنه لم يستقص كل المصادر التي تؤيّده، من ذلك (لسان العرب) لابن منظور[35] (م عام 711 هـ = 1311 م) وهو ممَّا لا يستغني عنه في هذا المجال لكونه يمثل منهلاً لغوياً وأدبياً ذا وزن، بجانب ما يحويه من نصوص حديثيَّة مختلفة في كثير من المجالات تختلف فيما بينها باختلاف موضع الاستشهاد.

2. شواهد ما لا ينصرف[36]

ساق العينيّ شاهداً استشهد به ابن الناظم محمد بن محمد بن مالك في شرحه على الألفية ورمز إليه بـ (ظ) وهو قول دوسر بن دهبل القريعي.

وقائلة ما بال دَوسر بعدنا صحا قلبه عن آل ليلى وعن هند[37]

لقد استشهد العينيّ بابن عصفور دون أن يناقشه على نحو مافعله في الشاهد السالف إذ اقتصر على إيراد ماقاله ابن عصفور في الضرائر) فقال بالحرف الواحد : «وقال ابن عصفور والجيد الصحيح عندنا في إنشاء بيت دوسر وقائله ما للقريعي بعدنا»[38].

---

(33) انظر الضرائر ص 283.

(34) ج 4 ص 55.

(35) انظر ج 2 مادة (سدف) ص 121 عمود 2.

(36) ج 4 ص 346.

(37) ج 4 ص 366، والضرائر ص 102.

(38) نفسه.

ويبدو من هذا النقل الحرفيّ عن ابن عصفور أن العينيّ لم يجد غير مصدر (الضرائر) يستمد منه المعلومات حول هذا الشاهد، ولو كان بيده سواه لوجد مجالاً فسيحاً للترجيح والرفض، والتصحيح، ومع ذلك كان من باب إثراء الدرس تحليلاً واستنتاجاً أن يناقش العيني ابن عصفور رأيه ومستنده فيه، إذ ليس من المستساغ قطعاً أن يطلق الحكم بلا تصريح بعلته كي يكون الحكم قائماً على الحجة المقنعة وإلاَّ لم يكن لهذا الحكم وزن يذكر في نفس المتلقي.

3. شواهد الوقف[39]

من شواهد ابن أم قاسم في شرحه المذكور قول الشاعر :

فلو أن الأطبا كان حولي[40]

وتمامه — كما قال العينيّ —

وكان مع الأطباء الأساة[41]

حول هذا الشاهد تحدث العينيّ فقال معتمداً ابن عصفور دون أن يناقشه فقال : «ذكره ابن عصفور[42] وغيره ولم أرَ أحداً عزاه إلى قائله»[43].

ويبدو لى أن مصدره الرَّئيسي في هذا الأمر على الخصوص هو ابن عصفور بدليل أنه ذكره، وأشار إلى غيره بدون أن يصرح باسمه كما صرح باسم ابن عصفور.

وقفة أخيرة مع العيني

تلك هي المواضع التي اعتمد فيها العينيُّ كتابَ (الضرائر) في حين أن طبيعة الموضوع الذي يتناوله يستدعي أن يكون كتاب (الضرائر) مصدراً له في كثير

(39) ج 4 ص 543.
(40) ج 4 ص 551.
(41) نفسه.
(42) الضرائر ص 119.
(43) ج 4 ص 551.

من القضايا وهو ما فطنه إليه البغداديّ فأفاد منه في غير ما موضع من جزئه الثالث والرابع كما سيأتي مُستَوْفىً وشيكاً في محله، ان شاء الله.

ويحتمل أن العينيَّ غفل عنه في زحمة المصادر الكثيرة التي اعتمدها، ولم ينتبه له إلاَّ في نظير هذه المواضع التي لم تسعفه المصادر التي بين يديه بإفادته فيما يريد بسطه.

وما يلفت النظر حقاً أن المصادر التي سردها العينيّ في آخر الجزء الرابع ممَّا كان عمدة لمباحثه لم يشر في أثنائها إلى كتاب (الضرائر)، مع أن مجموعة هذه المصادر لا يوجد بينها كتاب مستقل في موضوع الضرائر، بيد أنه لم يفته في الختام أن يصرح قائلاً : «... غير ما تصفحتُ من كتب النحو وشروحها من تصانيف العرب والعجم، ومن مؤلفات السلف والخلف من الأمم، وغير ما وقفت عليه من فوائد الأجلاء من المشايخ والأساتذة ومن نكات الأفاضل الأماثل الجهابذة»[44].

من هذا يبدو أن كتاب (الضرائر) من المصادر التي اعتمدها العينيّ، ولم يذكرها ضمن ماذكره في آخر الكتاب، أمَّا في صلب الكتاب فإنه يصرح باسم المؤلف ـــ كما لاحظت سابقاً ـــ وينقل كلامه بفصه ونصه كما هو وارد في (الضرائر) ولا يذكر اسم مصنفه، وهذا، في رأي، إخلال ببعض شروط المنهجيَّة العلميَّة للبحث في عهده، وفي غير عهده ؛ ذلك أن نقل كلام مؤلف مَّا يقتضي الاشارة الى مظان وجوده، ويظهر أنَّ العينيَّ اكتفى بالنقل وعدَّه تنصيصاً على المصدر غافلاً عما سيلقاه القارىء من عناء للحصول على مصدر النقل خاصة إذا كان من ينقل عنه له غير واحد من المصنفات.

البغداديُّ ومصنَّفاه

هو عبد القادر بن عمر البغداديّ، ولد ببغداد عام 1030 هـ موافق 1620 م، ورحل إلى كثير من الأقطار، منها دمشق ومصر، أتقن التركية والفارسية، له إنتاج كثير، منه (شرح شواهد المغني) (تعريب تحفة الشاهدي) (حاشية على شرح بانت سعاد) بجانب ما نحن بصدد دراسته.

(44) ج 4 ص 598.

وتوفي رحمه الله بالقاهرة عام 1093 موافق 1682 م.

أ ـــ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب

هذا الكتاب ألفه العلامة البغداديّ، وكان ابتداءه فيه بمصر في غرة شعبان منه ثلاث وسبعين وألف، وأتمه في ليلة الثلاثاء الثاني والعشرين من جمادى الآخرة من سنة تسع وسبعين وألف للهجرة، وقد تولى فيه شرح شواهد الكافية للعلامة محمد بن الحسن الشهير بالرضى الإستراباذيّ (م عام 686 هـ = 1287 م) معتضداً بمصادر جمة في شتى الفنون، في النحو واللغة والبلاغة ومعاني القرآن الكريم وشروح الشواهد، وفي الأدب والشعر كالدواوين لشعراء الجاهلية والإسلام، والمجاميع الشعرية والنوادر والسير والأنساب والطبقات وهلم جراً مما أحصاه في فصل خاص[45]، وكل ذلك جعل كتاب البغداديّ دائرة معارف في علوم اللغة العربية وآدابها لذلك جاء في أربعة مجلدات تستقصي بدقة هذه العلوم مبيِّنة أسرارها، مشيرةً إلى لطائفها، دالةً على شواهدها وأوابدها.

وحين ندرس (الخزانة) دراسة باحث نخرج من هذه الدراسة بفكرة واضحة جداً هي أن العلامة البغداديّ لم يكن ناقلاً سارداً في مصنفه، وإنما كان دارساً يدرس المبحث دراسة الباحث الجاد، يُدلي بالرأي مرجّحاً أو رافضاً أو مُصحّحاً وذلك حسب ما يمليه عليه علمه، الأمر الذي يبرز شخصيته المتميّزة في المعالجة والتناول.

وقد ورد استشهاد العلامة البغدادي بكتاب (ضرائر الشعر) لابن عصفور في عدة مواضع نحويَّة من جزئيه الثالث والرابع، ولكثرة هذه المواضع وتعددها سنقتصر على نماذج منها ؛ إذ في ذلك غَناء عن غيره مما نحن بسبيل معالجته، وإثراءً للبحث، وإتماماً للفائدة سنشفع كل ذلك بجدول يتضمَّن كل المواضع النحويَّة التي احتواها الجزء الثالث والرابع.

الجـزء الثالـث

ضمَّ هذا الجزء ثلاثين موضعاً للاستشهاد بكتاب (ضرائر الشعر) لابن عصفور، وفيما يلي نماذج من ذلك.

(45) ج 1 ص 8 وما بعدها.

أ ـ باب المثنّى[46]

النموذج الأول : لزوم الألف المثنى في جميع الأحوال

الشاهد الثامن والخمسون بعد الخمسمائة[47] قول الشاعر :

أعرف منها الألف والعينانا ومنخريـن أشبها ظبيانــا[48]

الشاهد الستون بعد الخمسمائة[49] قول الشاعر :

يارب خال لك من عرينَه فسوتـه لاتنـقضي شهريْنَــه
شَهْرَي ربيع وجُمادَ يَيْنَه[50]

تَصدَّى البغداديُّ لدراسة موضوع لزوم الألف المثنى في كل الأحوال، ثم عرَّج بالحديث عن فتح نون التشبيه بإسهاب ماراً بما يُحكى عن ضمّ النون، ومبتدئاً بما قيَّده به ابن عصفور في كتابه (الضرائر) فقال بالحرف الواحد : «وقيد ابن عصفور في كتاب ضرائر الشعر فتح النون بحالة النصب والخفض وبحالة النصب فقط في لغة من ألزم المثنى الألف في جميع الأحوال»[51].

ليس بخافٍ ما في هذا الاستشهاد من لغة جد غالية في علم ابن عصفور وأستاذيَّته في مجال تخصصه، ذلك أن قوله «وقيد ابن عصفور» تصريح بهذه الحقيقة، وأنَّ لابن عصفور حق تقييد المسألة النحوية بشروطه يعني أنه يمتلك من العلم الغزير في تخصصه ما يرتقي به إلى مستوى الإمامة فيه تجعله يقرر ما يقرر ويشترط ما يشترط ويقيّد ما يقيد تبعاً لما توحي إليه رحابة معارفه.

النموذج الثاني : إبدال المفرد من التشبيه ووضعه وضعه

الشاهد الثاني والسبعون بعد الخمسمائة ونصه[52] :

(46) ج 3 ص 336.
(47) نفسه.
(48) البيت في ديوان رؤبة ص 186.
(49) ج 3 ص 338.
(50)
(51) نفسه وانظر الضرائر ص 217.
(52) ج 3 ص 369.

كأنه وجه تركيين قد غضبا   مستهدف لطعان غير تذبيب[53]

تعرض البغداديُّ لموضوع إبدال المفرد من التثنية ووضعه موضعه[54] وأكد أن من قال بأن ذلك ضرورة ـــ ومنهم ابن عصفور[55] ـــ فإنه غير صحيح، لهذا قال : «والصحيح أنه مختص بالشعر»[56] وحجة البغداديّ في ذلك هي كون الأسلوب العربيّ يؤيد هذا الاستعمال، والحقُّ أنه فصَّل المسألة من كل الوجوه[57]، والحق أيضاً أنه حين يجد المسألة قابلة للأخذ والرد فإنه لا يغادرها دون أن يشبعها تحليلاً ينجم عنه إدلاء بالرأي كما في هذه المسألة وفي سواها فارضاً حضوره العلميّ.

النموذج الثالث : قيام المفرد مقام الجمع

الشاهد الخامس والسبعون بعد الخمسمائة[58].

كلوا في بعض بطنكم تعفوا   فإن زمانكم زمن خميص[59]

تعرض البغداديّ لموضوع قيام المفرد مقام الجمع، وقد ذهب في تحليله إلى أن ذاك ليس من الضرورة في شيء وإن عدَّه سيبويه وتبعه في ذلك ابن عصفور[60] من الضرورة، وللبغداديّ مستند جد قوي في هذا الرأي لكونه يعتمد ماقرَّره القراء وما قرَّره غير القراء مما يعسُر معه علينا نقله لطوله[61].

---

(53) نفسه.

(54) ج 3 ص 371.

(55) نفسه.

(56) نفسه.

(57) نفسه.

(58) نفسه ص 379.

(59) نفسه.

(60) نفسه ص 380.

(61) نفسه.

ب ـ باب المجموع[62]

النموذج الأول : كسر نون الجمع

الشاهد التاسع والسبعون بعد الخمسمائة[63] ونصه من قول جرير (م عام 110 هـ = 728 م).

عرفنا جعفراً وبني أبيه   وأنكرنا زعانف آخرين[64]

تحدث البغداديّ في هذا الباب عن موضوع نون الجمع وظاهرة كسرها وهل هي كسرة إعراب أو كسرة ضرورة ؟ واستشهد بما قاله ابن عصفور في (الضرائر) ثلاث مرات، وذلك حين حديثه عن كسر النون وتقييده بحال النصب والخفض قال : «وكذلك نص ابن عصفور في كتاب الضرائر أن كسر نون الجمع لايكون إلاّ في حال النصب والخفض»[65].

وحين حديثه عن وجه كسر النون قال : «وقال ابن عصفور ووجه كسر النون تحريكها على أصل التقاء الساكنين»[66].

وحين حديثه عن حذف المضاف من غير أنه يقام المضاف إليه مقامه[67] كما في قول الشاعر ابن قيس الرقيات (م عام نحو 85 هـ = 704 م) :

رحم الله أعظماً دفنوها   بسجتان طلحة الطلحات

قال البغداديّ : «وجعل ابن عصفور في كتاب الضرائر الجر من الضرورة قال ومنه حذف المضاف من غير أنه يقام المضاف إليه مقامه نحو قوله «بسجتان طلحة

---

(62) ج 3 ص 389.

(63) ج 3 ص 390.

(64) هو آخر أبيات أربعة لجرير أوردها محمد بن حبيب في المناقضات، انظر الخزانة ج 3 ص 391.

(65) ج 3 ص 390.

(66) نفسه وانظر الضرائر ص 219، وإن هناك آراءً للنحاة في تعليل زيادة نون بعد ألف المثنى ويائه، وبعد واو الجماعة ويائها، ومن بين هذه الآراء ان النون تنوين حرك للتخلص من التقاء الساكنين، وهذا شرح موجز لقول ابن عصفور «تحريكها على أصل التقاء الساكنين».

(67) انظر الضرائر ص 165 والخزانة ج 3 ص 394.

الطلحات، في رواية من خفض طلحة يريد أعظم طلحة الطلحات فحذف المضاف الذي هو أعظم لدلالة أعظم المتقدم الذكرُ عليه ولم يقم المضاف إليه وطلحة مقامه بل أبقاه على خفضه»[68].

ومع ما للعلامة البغداديّ من حرص في تقصّي الحقائق العلميّة في بحوثه فإنه يبدو لي قد تغافل عن إيراد شواهد أخرى مما أورَدَه ابن عصفور[69] في موضوع حذف المضاف السالف الذكر اختصاراً، واكتفى بما قاله دون أن يشفعه بشواهد أُخر فيناقشه خاصة وابن عصفور يصر على أنَّ ذلك من الضرورة في الكلام وأنه يحفظ ولا يقاس عليه[70]، وقد ساق بعض ماروي عند العرب في هذا الشأن من غير الشعر مثل قول العرب : «أما والله لو تعلمون العلم الكبيرة سنه الدقيق عظمه» يريد لو تعلمون العلم علم الكبيرة سنه فحذف (علماً) لدلالة (العلم) عليه[71].

النموذج الثاني : جريان الحركات الإعرابية على نون الجمع

الشاهد الخامس والثمانون بعد الخمسمائة[72] ونصه قول الصمَّة بن عبد الله القشيريّ (م عام 95 هـ = 714 م).

ذراني من نجد فإنَّ سنينه لَعِبْنَ بنا شيباً وشيّبَنَنَا مُرْدَا

وفي هذا الباب نفسه أيضاً ــ أي باب الجموع ــ تصدَّى البغداديُّ منطلقاً من قول الصمة بن عبد الله القشيريّ لبيان الظاهرة النحويَّة المتمثلة في جريان الحركات الإعرابية على نون الجمع وعدم حذفها عند الإضافة[73].

وعليه فإن هناك من ذهب إلى القول بأن ذلك ضرورة، وهناك من ذهب إلى غير ذلك، ومن ذهب إلى الضرورة ابن جني وتبعه ابن عصفور، كما أكَّد

---

(68) ج 3 ص 394، وانظر الضرائر ص 165.

(69) انظر الضرائر ص 165، 166.

(70) نفسه ص 166.

(71) نفسه ص 167.

(72) ج 3 ص 411 وانظر الضرائر ص 220.

(73) نفسه ص 412، 412.

البغداديّ ذلك[74]، وساق كلامه بفصه ونصه فقال «ومن العرب يجعل مَن الإعراب في النون من جمع المذكر السالم، وذلك كله لا يحفظ إلاّ في الشعر»[75].

وفي الشاهد الثامن والثمانين بعد الخمسمائة[76] وهو قول سعيد بن قيس الهمذانيّ (م عام 50 هـ = 670 م).

وإنَّ لنا أبا حسَن عليّاً أبٌ بَرٌّ ونحن له بنِينُ[77]

أشار إلى ابن عصفور أيضاً في غمار مناقشته موضوع إعراب نون الجمع، ومتحدثاً في الوقت نفسه عن قول سعيد بن قيس الهمذانيّ وما جاء فيه من اختلاف في رواية متنه[78]، قال مستدلاً بابن عصفور «وأورده ابن عصفور في كتاب الضرائر وقال إنه ضرورة لا يحفظ إلاّ في الشعر».

---

(74) نفسه ص 412.

(75) نفسه، وقد قال الزمخشريّ في هذا الموضوع «أكثر ما يجيء ذلك في الشعر ويلزم الياء، إذ ذاك قالوا أتيت عليه سنين» المفصل ص 189 ط 2.
وقال الفراء في (عضين) «من العرب من يجعلها بالياء على كل حال ويعرب نونها... وهي كثيرة في أسد وتميم وعامر» انظر معاني القرآن ج 2 ص 92 تحقيق محمد علي النجار وآخرين — 1973.

(76) ج 3 ص 418 وانظر الضرائر ص 219.

(77) بيت من أبيات قالها الشاعر في حرب صفين يقول فيها :
لقد فجعت بفارسها ربيعُ كما فجعت بفارسها السكونُ
انظر الخزانة ج 3 ص 419.

(78) ذهب البغدادي إلى أن رواية البيت عند ابن عقيل وابن هشام هكذا :
وكان لنا أبو حسن علي أباً براً ونحن له بنينُ
والحق أن هذا البيت ليس من شواهد ابن عقيل، إنما هو من شواهد ابن هشام انظر أوضح المسالك ج 1 ص 39 باب المعرب، والمبني، لذلك لم يشمله شرح شواهد الجرجاوي ولا هامشه (فتح الجليل)، للعدوي، مع أنه يشمل سواه في الموضوع نفسه.
والعيني نفسه أوردَه من شواهد ابن هشام إلاّ أنه وَهِمَ فذكر أنه من شواهد ابن الناظم صاحب الألفية، إذ رمز لذلك برمز (ظه) على طريقته المشار إليها في هذه الدراسة، بيد أن ابن الناظم استشهد بغيره، انظر شرح الله الناظم ص 16 — باب المعرب والمبني — منشورات ناصر خسرو.

وهو في الحق استدلال مكرر سبق له أن ساقه في الشاهد الخامس والثمانين بعد الخمسمائة وهو قول الصمة «ذراني إلخ» والاستدلال المكرَّر هنا مطلوب لاقتضاء المقام إيَّاه، لهذا كان نظير هذه المكرَّرات أحْلى في ذوق الدارس وأثقل في ميزان البحث.

ج ــ باب جمع المؤنث السالم[79]

النموذج الأول : جمع رفضة[80]

الشاهد التسعون بعد الخمسمائة[81] قول ذي الرمة (م عام 117 هـ = 735 م).

أتتْ ذِكَرٌ عوَّدْن أحشاءَ قلبه   خفوقاً ورفْضات الهوى في المفاصل

في ضوء هذا الشاهد راح البغداديّ يُبيّنُ حكم كلمة (رفضات) وهي جمع (رَفْضَة) على وزن فعلة بفتح الفاء وسكون العين، وإلى هذا الحكم أشار إمام نحاة عصره ابن مالك (م عام 672 هـ = 1274 م) في الخلاصة وقد فات العلامة البغداديّ الاستشهاد به فقال :

والسالِمَ العَيْن الثُّلاثي[82] آسما أَنِل   إتباعَ عيْنٍ فاءَهُ بما شُكِل
إن سان العيْن مؤنَّثاً بَدَا   مُخْتَتَماً بالتاء أو مجرَّدا

وتسكين فاء (رَفْضات) في الشاهد ضرورة لكونها جاءت على غير القاعدة، وقد استشهد البغداديّ بما أورده ابن عصفور في كتاب (الضرائر)[83] في هذا الموضوع وساق كلامه، على طوله، ولم يستشهد بعالم سواه إلاّ ابن جني فقد اقتصر على الاشارة في النقل عنه.

(79) ج 3 ص 423.

(80) رفض الشيء كسره، ورفضة يعني الكسر.

(81) ج 3 ص 423.

(82) ليتزن البيت وجب تجنب تحريك ياء النسب الواردة في كلمة (الثلاثي) اخلافاً لما هو وارد في بعض الشروح الألفية كشرح ابن عقيل (ج 2 ص 350)، ولعله من أخطاء آلة الطبع، وكان على المحقق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد أن يبيّن ذلك في تعليقاته (منحة الجليل) ؛ لأنه جدير بالبيان، وكم من قضايا جديرة بالبيان أغفلها، فحار فيها المتعلم على الخصوص.

(83) ص 85 ــ 87.

والحق أن ابن عصفور فصَّل الحديث حول هذا المبحث مؤيّداً ذلك بشواهد من القرآن الكريم ــ حجة الله تعالى على البشر ــ وشواهد شعرية، مما جعل البغداديّ يعتمد وحده في هذا بالذات، إذ وجد فيما عالجه ابن عصفور مايبل الأوام وينقع الغلة، ويطفىء ما في النفس من حرقة الشوق إلى التزوّد من المعارف الجيّدة الموثقة.

قال البغداديّ مستشهداً : «قال ابن عصفور في كتاب الضرائر حكم رفضات وهو اسم بحكم الصفة إلخ»[84]، ثم ختم البغداديّ الاستشهاد بقوله «انتهى باختصار»[85].

وقوله باختصار يدل على أنه اختصر ما اختصر من متن الاستشهاد لإسهابه ولم يَجدْ بُدّاً من الالتجاء إليه، والحقيقة أن الاختصار شمل النصوص الشعرية دون أن يمس الحذف المعلومات النحويّة، ومع ذلك فإن هذا الحذف، في رأيي، يخل بما يضطلع به النص الشعريّ من مسئولية في توثيق القاعدة النحويَّة.

النموذج الثاني : جمع بيضات[86]

الشاهد الثالث والتسعون بعد الخمسمائة[87] ونصه

أخو بيضات رائح متأوّب   رفيق يمسح المنكبين سبوح[88]

يدور الموضوع هنا عند البغداديّ حول صيغة (فعلة) أيضاً، غير أنه صيغة (فعلة) هنا لاتتبع عينُها فاءَها كما هي القاعدة النحوية، إذ العين في (بيضة) معتلة لذلك وجب تسكين عينها إلاّ أنّ لغة هذيل الفتح لا السكون، وهو ما حفز ابن عصفور إلى أن يضرب صفحاً عن ذكره، إذ لم يعده من الضرورة وهو لايتناول

---

(84) ج 3 ص 423.

(85) نفسه.

(86) البيضة ما تضعه إناث الطير ونحوها، والخوذة والخصية، وورم في البدن.

(87) ج 3 ص 429.

(88) وورد هذا البيت في المفصل للزمخشريّ ص 191، وأشار إلى عجزه النعساني الحلبي بذيله (المفصَّل في شرح أبيات المفصَّل) ص 191، وقال إنه لم يقف على قائله، وهو ماقاله البغداديّ أيضاً،انظر ج 3 ص 429.

إلاَّ ما يمت إلى شرطه في البحث بسبب، وذاك ما جعل البغداديّ يعترف بهذه الحقيقة قائلاً : «ولهذا لم يورده ابن عصفور في كتاب الضرائر»[89]، وذاك هو الحق لأن ما كان من لغة قبيلة فإنه لايمكن عده من قبيل الضرورة، وإلى نظير هذا أشار ابن مالك رحمه الله بعدما ساق الأحكام جول هذا المبحث فقال :

ونادر أو ذو اضطرار غير ما قدمته أو لأناس انتمى

ولو أن البغداديّ استشهد بهذا البيت من الألفية لاجتزأ بذلك مستغنياً عن كثير من الأقوال، لكون البيت يتضمَّن ما يتضمَّن من الإيماء إلى ما يورد البغدادي بيانه وهو ما تولَّت تفصيله شروح الألفية المختلفة المغربية[90] منها والمشرقية[91].

د ــ الصفة المشبهة[92]

انموذج : الصفة المشبهة وفاعلها الضمير المستتر[93]

الشاهد الحادي عشر بعد الستمائة[94] ونصه قول عمرو بن لجأ التيميّ :

أنعتها أني من نعاتها كوم الذرا وادقة سراتِها[95]

طرق البغداديُّ في هذا الباب موضوع الصفة المشبهة وفاعلها الضمير المستتر وهي المتمثلة في قول الشاعر (وادقة)، وفاعلها ضمير مستتر، والسراة منصوب بالكسرة على التشبيه بالمفعول للصفة المشبهة وهنا ترك البغداديّ لابن عصفور المجال للحديث، إذ نقل قوله قائلاً : «وعدَّ ابنُ عصفور هذا من ضرورة الشعر قال في كتاب ومنه نصب معمول الصفة المشبهة باسم الفاعل في حال إضافته

---

(89) ج 3 ص 429.

(90) منها شرح المكودي (عبد الرحمن).

(91) منها شرح ابن عقيل (عبد الله) وغيره.

(92) ج 3 ص 477.

(93) ج 3 ص 478.

(94) نفسه.

(95) وادقة من ودق اذا دنت لأنها ــ أي البعير ــ إن سمنت دنت الى الأرض وسِراتها جمع سرة موضع ما تقطعه القابلة، البيت الزمخشري (محمود) في المفصل ص 232، غير أنَّ النعساني الحلبي (محمد) في المفضل في «شرح أبيات المفصل بهامشه ساق البيت كاملا من غير عزو.

إلى ضمير موصوفها نحو قولك مررت برجل حسن وجهه بنصب الوجه ولا يجوز ذلك إلاّ في ضرورة نحو قوله :

ألـغتها أنى مـن نعـاتها كوم الـذرا وادقـة سراتها

ألا ترى أنه قد نون (وادقة) ونصب معمولها وهي مضافة إلى ضمير موصوفها، وكان الوجه أن ترفع (السراة) إلاَّ أنه اضطر إلى استعمال النصب بدل الرفع فحمل الصفة ضميراً مرفوعاً عائداً على صاحب الصفة ونصب معمول الصفة إجراءً له في حال إضافته إلى ضمير الموصوف مجراه إذا لم يكن مضافاً إليه إلخ»[96].

والبَيِّنُ من كل هذا أن البغداديّ لم يقتصر فقط على نقل الفكرة أو نقل جملة من كلام ابن عصفور ــ كما سلف ــ وإنما نقل هنا نصاً طويلاً اجتزأنا بإيراد بعض منه لطوله مما يفيدنا في موضوعنا، وطوينا كشحاً عن سواه مماليس موضع الدراسة[97].

والبَيِّنُ أيضاً أنَّ البغداديَّ نقل نص ابن عصفور على إسهابه لكونه وجد فيه بغيته في دعم معالجته وتناوله ودرس مبحثه.

هـ ــ الفعل المضارع[98]

النموذج الأول : معاملة الياء والواو معاملة الصحيح[99]

الشاهد الحادي والثلاثون بعد الستمائة[100] نصه قول الشاعر :

ماإن رأيت ولا أرى في مدّتي كجواري يلعبْنَ في الصحراء

تناول البغداديّ في هذا الباب موضوع ظاهرة معاملة الياء والواو ومعاملة الصحيح ضرورة، وقد ذكر البغداديّ عند (شرح الشافية)[101] أن قوماً من

(96) ج 3 ص 478، وانظر الضرائر ص 286.

(97) انظر بقية كلامه في ج 3 ص 478، وفي الضرائر ص 287.

(98) ج 3 ص 525.

(99) ج 3 ص 526.

(100) نفسه.

(101) انظر ج 3 ص 183 تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد وآخرين، وقد ذكره أيضاً البغداديّ في شرح شواهد الشافية ص 404 تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، وآخرين.

العرب يجرون الياء والواو مجرى الحرف الصحيح في الاختيار فيحركون ياء (الرامي) رفعاً وجراً وياء (يرمي) رفعاً وكذا واو يغزو رفعاً[102].

وتعليقاً على الشاهد السالف أورَدَ البغدادي استدلالاً بابن عصفور في (الضرائر) قال : «قال ابن عصفور في كتاب الضرائر فيه ضرورتان[103] إحداهما إثبات الياء وتحريكها، وكان حقه أن يحذفها فيقول كجوارٍ، والثانية أنه صرف ما لا ينصرف وكان الوجه لما أثبت الياء إجراء لها مجرى الحرف الصحيح أن يمنع الصرف فيقول كجواري»[104].

ويبدو بوضوح أن البغداديّ وجد فيما بيَّنه ابن عصفور حول هذا الشاهد ما يغني عن سواه، وحسبُ ابن عصفور أنه بسط الموضوع مفصّلاً بما لا مزيد عليه، إذ لاحظ بباصرته النحويَّة أن الشاعر جمع بين ضرورتين : الضرورة الأولى إثبات الياء وتحريكها في الاسم المنقوص (جواري)، وكان حقه أن يحذفها فيقول كجوارٍ. والضرورة الثانية صرف مالا ينصرف وكان الوجه حين أثبت الياء أن يمنع الكلمة من الصرف.

ومما غفل عنه ابن عصفور والبغداديُّ ــ وإن كان هذا للتخصص معروفاً ــ أنهما لم يبيّنا، ولو إشارة، أن كلمة (الجواري) من الأسماء المنقوصة وأن حكمها عند التنكير حذف الياء وإبقاء تنوين الكسر في حالتي الرفع والجر، وهذه الأحكام نص عليها الحريريّ (م عام 516 هـ = 1122 م) في قوله في منظومته رملحة الإعراب حين قال :

ونـــوّن المنكَّـــرَ المنقـــوصَا　　في رَفعِـــهِ وَجَـــرّه خُصوصا
تقـــول هـــذا مُشْتَـــر مُخَـــادعُ　　وٱفْزَعْ إلى حَامٍ حماه مانـــع[105]

وكان على محقق كتاب (الضرائر) أن ينبه عليه في الهامش إتماماً للفائدة، وسَدّاً

---

(102) ج 3 ص 526.

(103) في كتاب الضرائر «فجمع بين ضرورتين» ص 44، ولعل ذلك ناجم عن اختلاف النسخ.

(104) ج 3 ص 527.

(105) انظر شرح ذلك عند بحرق (محمد) على المنظومة وهي بعنوان تحفة الأحباب وطرفة الأصحاب ص 10 ــ وبهامشه تعليقات أخرى مفيدة مطبعة ابن شقرون.

لكل نقص قد يحسه القارىء ومما يفرضه المنهج العلمي في التحقيق، إذ ليس كل قارىء قارىء مُلِمّا بمفردات أحكام المبحث المراد درسه، وما وضع المنهج العلميّ للتحقيق إلاَّ لأجل خدمة النص وتيسير طُرق نشره[106].

النموذج الثاني : تقرير النصب على الواو ضرورة[107]

الشاهد الثاني والثلاثون بعد الستمائة[108] ونصه قول الشاعر عامر بن الطفيل (م عام 11 هـ = 632 م)

فما سودتني عامر عـن وراثـة أبى الله أن أسمو بأم ولا أب[109]

انطلق البغداديّ من هذا الشاهد يتحدث عن موضوع النصب على الواو للضرورة، وموضع الاستشهاد في قول الشاهد هو (أن أسْمُو) إذ أخفى الفتح مع أن الواجب إظهاره لوصول أداة النصب على المضارع سواء أكان صحيحاً أم معتلاً، وإلى نظير هذا الحكم أشار ابن مالك في الخلاصة حين قال :

وأيُّ فِعْلٍ آخرٌ منْهُ أَلِـفْ أو واوٌ أو ياءٌ فمعتلاً عُرِف

فالألفَ انْوِ فيه غَيرَ الجزمِ وَأَبْدِ نصْبَ مَا كَيَدْعُو يَرْمِي

في خلال ذلك استشهد البغداديّ بابن عصفور بعد أن استشهد بغيره مؤيداً ماهو بصدد شرحه فقال : «أورَدَه ابن عصفور أيضا في كتاب الضرائر وقال حذف الفتحة من آخر أسمو إجراء للنصب مجرى الرفع»[110].

ولقد أطنب ابن عصفور[111] في الحديث عن مبحث الفتحة في آخر

---

(106) انظر لصاحب هذا البحث دراسة عن طرق التوثيق والتحقيق بعنوان أصول التوثيق العلمي وكتاب البدع والنهي عنها لابن وضاح من خلال تحقيقين المنشورة في كتاب أصدرته كلية آداب تطوان عن ندوة التراث المغربي والأندلسي : القراءة والتوثيق ـــ ص 101 وما بعدها عام 1991.

(107) ج 3 ص 527.

(108) نفسه.

(109) البيت عن ابن قتيبة (عبد الله) في فن الشعر والشعراء ج 1 ص 263.

(110) نفسه وانظر الضرائر ص 91 وفيه اختلاف عما نقله عنه البغدادي من حيث الصياغة، ويبدو أن ذلك تصرف منه.

(111) انظر الضرائر ص 89 ومابعدها.

المضارع، ولم يورد البغداديّ غير ما أوردنا سابقاً، مع أن طبيعة المبحث تقتضي الإطناب، بيد أنه أطنب في سوى ذلك، مما يعد حشواً بالموازنة بما هو في حاجة إلى بيان شافٍ وإن كان ذاك الحشو لا يخلو من فائدة، وقد سبق أن قلنا : إن الخزانة دائرة معارف في علوم اللغة العربية وآدابها.

النموذج الثالث : حذف علامتيْ الإعراب الضمة والكسرة من الحرف الصحيح ضرورة[112]

الشاهد الرابع والثلاثون بعد التسمائة[113] ونصه قول الشاعر امرىء القيس (م عام 80 ق هـ = 545 م).

فاليوم أشربْ غير مستحقب إثماً من الله ولا واغلِ[114]

عالج البغداديّ في ضوء هذا الشاهد ما يرتكبه الشعراء من ضرورةتتجلى في حذف علامة الاعراب الضمة ــ وكذلك الكسرة ــ من الحرف الصحيح كما في فعل (أشرب) عند الشاعر، فالباء فيه حرف صحيح حذفت منه الضمة ضرورة.

ولقد راح البغداديّ في هذا المبحث الجيد يدرس هذه الظاهرة النحويَّة الشاذة مستشهدا بأئمة النحو واللغة في مقدمتهم سيبويه وابن جني وابن عصفور قال ناقلا عن هذا الأخير «وأورده ابن عصفور في كتاب الضرائر مع أبيات مثله وقال : ومن الضرورة حذف علامتيْ الإعراب الضمة والكسرة من الحرف الصحيح تخفيفاً إجراء للوصل مجرى الوقف أو تشبيهاً للضمة بالضمة من عضد والكسرة بالكسرة من فخذ وإبل نحو قول امرىء القيس في إحدى الروايتين[114] : (فاليوم أشرب غير مستحقب) إلى أن قال وأنكر المبرد والزجاجي التسكين في جميع ذلك لما فيه من إذهاب حركة الإعراب وهي لمعنى، ورويا موضع «فاليوم أشرب» «فاليوم فاشرب»، والصحيح ان ذلك جائز سماعاً وقياساً، أما القياس فإن النحويين

---

(112) ج 3 ص 530.

(113) نفسه.

(114) الرواية الأخرى (فاليوم فاشرب) انظر ديوانه ص 258 تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم وانظر ابن السكيت (يعقوب) ص 245 تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون.

اتفقوا على جواز ذهاب حركة الإعراب للادغام لا يخالف في ذلك حد منهم وقد قرأت القراء «مالك لا تامنا»[115] بالإدغام وخط في المصحف بنون واحدة فلم ينكر ذلك أحد من النحويين فكما جاز ذهابها للإدغام فكذلك ينبغي أن لاينكر ذهابها للتخفيف.

وأمَّا السماع فثبوت التخفيف في الأبيات التي تقدمت روايتها بعض تلك الأبيات على خلاف التخفيف لا يقدح في رواية غيرهما، وأيضاً فإن ابن محارب قرأ «وبعولتْهن أحق بردهن»[116] بإسكان التاء وكذلك قرأ أبو الحسن «وما يعدهم الشيطان»[117] بإسكان الدال وقرأ أيضاً مسلمة ومحارب «وإذ يعدْكم الله»[118] بإسكان الدال وكأن الذي حسن مجيء هذا التخفيف في حال السعة شدة اتصال الضمير بما قبله من حيث كان غير مستقل بنفسه فصار التخفيف لذلك كأن قد وقع في كلمة واحدة والتخفيف الواقع في الكلمة نحو عضْد[119] سائغ في حال السعة، لأنه لغة لقبائل ربيعة بخلاف ما شبه به من المنفصل فإنه لايجوز إلاَّ في الشعر.

فإن كانت الضمة والكسرة اللتان في آخر الكلمة علامَتَي بناء اتفق النحويُّون

---

(115) سورة يوسف آية 11، ولقد ذكر ابن عصفور الادغام في (تأْمنا) ولم يشر إلى اختلاس الضمَّة فيها والاختلاس عند القراء النطق بالحركة سريعة وهو عكس الإشباع، للزيادة من هذا انظر ابن الباذش (احمد)، كتاب الاقناع في القراءات السبع ج 1 ص 485 تحقيق د. عبد المجيد قطامش، وللزيادة من معرفة الادغام وما يتعلق به من إتمام فيما لم ينص عليه ابن عصفور في الآية، انظر العكبري (عبد الله)، إملاء ما مَنَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في القرآن ج 2 ص 26 ط البابي الحلبي.

(116) سورة البقرة آية 228، يجب التنبيه على أن الجمهور أجمع على ضم التاء في (بعولتهن) وأسكنها بعض الشذاذ انظر العكبري (عبد الله) الكتاب المذكور ج 1 ص 56.

(117) سورة النساء آية 120، لقد زاد العكبري بعض البيان في ذلك فقال «وقرأ الأعمش بسكون الدال وذلك تخفيف لكثرة الحركات» انظر الكتاب المذكور ج 1 ص 113.

(118) سورة الانفال آية 7 ويجب التنبيه على أن الجمهور مجمع على ضم الدال ومنهم من يسكنها تخفيفاً لتوالي الحركات، انظر العكبري الكتاب المذكور ج 2 ص 2.

(119) حذف البغداديّ ــ كما يبدو ــ كلمات اختصاراً فالمحذوف بعد كلمة عضو هو «وفخْذ في فخِذ وإبْل في إبل» انظر الضرائر ص 96.

على جواز حذفهما في الشعر تخفيفاً»[120].

وليس بخاف أن استشهاد البغداديّ بهذا النص الطويل الجيّد يدل دلالة قاطعة على ما لبحوث ابن عصفور النحويَّة واللغويَّة من مكانة متميّزة تجعل سواه من العلماء يفزعون إليها مستعينين بها في معالجة القضايا النحويّة واللغويّة وحل معضلاتهما.

والنّص السالف من أجود ما دبجْته يراعه ابن عصفور في هذا الباب معلّلا الضرورة المرتكبة في حذف علامة الإعراب في الحرف الصحيح عن طريق السماع والقياس وما ذهب إليه القُرّاء في موضوع الإدغام ؛ الأمر الذي أخذ بلب البغداديّ فنقل النص الطويل على حين لم ينقل نصاً آخر مثله واجتزأ بنقول مقتضبة جداً عن سواه وهو ما يؤكد أيضاً أن ابن عصفور أشبع القضية تحليلاً وأحاطها دَرْساً ونَوَّرَها بياناً وقدمها للجميع هبةً من هباته العديدة ذات المعالجة الجيدة، والتناول الجاد المفيد السخيّ.

النموذج الرابع عدم حذف حرف العلة للجازم ضرورة[122] ونصه قول رؤبة بن العجاج (م عام 145 هـ = 762 م).

إذا العجوزُ غَضِبَت فطلِّقِ ولا ترضَّاها ولا تملَّقِ[123]

---

(120) ج 3 ص 531 وانظر الضرائر ص 93 ــ 96، بالموازنة بين الوارد في الخزانة والوارد في الضرائر نجد تصرفاً في النقل كحذف بعض الشواهد الشعرية، وقد سبقت الاشارة الى ذلك عند الحديث عن جمع المؤنث السالم.

(121) ج 3 ص 533.

(122) نفسه.

(123) من رَجَزِيَّة وردت بديوانه ص 179 نشر عام 1903، لكن البيت ورد في مصادر غير معزو كما عند ابن جني (عثمان) في الخصائص ج 1 ص 307 إلا أن محققه محمد علي النجار نبَّه على نسبته إليه، وكما عند الزمخشريّ (محمود) في المفصل ص 388 إلاَّ أن الغساني الحلبيّ (محمد) في المنفصل في شرح أبيات المفصل المطبوع بهامشه أشار الى نسبته إليه، وكما عند الأنباريّ (عبد الرحمن) في الإنصاف ج 1 ص 26 الشاهد 11، وشايعه في ذلك محققه محمد محي الدين عبد الحميد واكتفى بالحديث عما تضمنه البيت من ضرورة، على حين أن البغدادي في الخزانة ج 3 ص 334 صرح بنسبته إليه.

انطلق البغداديّ من هذا الشاهد مُبيّناً موضوعَ عدم حذف حرف العلة للجازم عند الضرورة مُؤيّداً ذلك بشواهد شعرية أُخَر، ومؤيّداً إياها أيضاً بتعليق ابن عصفور حول الشاهد الرئيسي قال: «قال ابن عصفور في كتاب الضرائر ينبغي أن تجعل (لا) في قوله (ولا ترضّاها) نافية والواو فيه للحال مثلها في: قمت وأصل وجهه[124] فيكون المعنى إذ ذاك فطلقها غير مترض لها ويكون قوله: «ولا تملق» جملة نهي معطوفة على جملة الأمر التي هي طلق ولا ينبغي أن تجعل لا حرف نهي، لأنها لو كانت للنهي لوجب حذف الألف من ترضاها»[125].

بالنظر المتأني إلى هذا النقل عن ابن عصفور نلحظ أنه يحاول أن يجعل الشاهد المذكور لا يدخل في إطار شواهد هذا الباب بعد أن رأى أنه (لا) الداخلة على (ترضاها) نافية وليست حرف نهي، لأنها لو كانت كذلك لوجب حذف الألف من (ترضاها)، وعليه فإن البيت ليس موضع شاهد على إثبات حرف العلة حيث يجب حذفه.

وللبغداديّ منهجيَّة في الخزانة تتلخص في أنه يورد الرأي والرأي الآخر في الموضوع الواحد، من هذا الوادي هذا المبحث، وفي ذلك إغناءٌ أي إغناءٍ للدرس.

النموذج الخامس: زيادة حرف الجر في المواضع التي لاتزاد فيها[126]

الشاهد السادس والثلاثون بعد الستمائة[127] ونصه قول الشاعر قيس بن زهير العبسي (م عام 10 هـ = 631 م).

أَلَمْ يأتيكَ والأنباءُ تنْمِي بما لاقَتْ لبونُ بني زيادِ[128]

---

(124) في الضرائر 46 (عينه)، ولعلَّ ذلك يرجع إلى اختلاف النسخ.

(125) الخزانة ج 3 ص 534، وانظر الضرائر ص 46.

(126) ج 3 ص 534.

(127) نفسه.

(128) ورد البيت عند المرزباني (محمد) في الموشح ص 149 تحقيق على محمد البجاوي وعند أبي هلال العسكري (الحسن) في كتاب الصناعتين ص 150 تحقيق على محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل ابراهيم وعند الأنباري (عبد الرحمن) في الإنصاف ج 1 ص 30 الشاهد 17، وعند ابن منظور (محمد بن مكرم) في لسان العرب مادة (أتي) ج 1 ص 17 عمود 1 ــ دار لسان العرب. =

يتضمَّن هذا الشاهد أيضاً بقاء حرف العلة على رغم أنف أداة الجزم الداخلة على الفعل، بيدَ أن الشاهد يتضمَّن غير هذا الموضوع، إنه يتضمَّن زيادة الباء في فاعل (يأتي) ضرورة.

وقد استشهد البغداديّ ــ فيمن استشهد ــ بابن عصفور فقال : «وقول ابن هشام إنَّ زيادة الباء هنا ضرورة هو قول ابن عصفور قال في كتاب (الضرائر) ومنها زيادة حرف الجر في المواضع التي لاتزاد فيها في سعة الكلام نحو ألم يأتيك البيت فزاد الباء في فاعل (يأتي) وزيادتها لا تناقش في سعة الكلام إلا في خبر ما وخبر ليس وفاعل كفى ومفعوله وفاعل أفعل بمعنى ما أفعله وما عدا ضده المواضع لاتزاد فيه الباء إلاَّ في ضرورة أو شاذ من الكلام يحفظ ولا يقاس عليه»(129).

إن مما يلفت النظر أن البغدادي يتعامل مع النص العصفوريّ بطريقة العالم مع العالم يستبطنه ثم ينقله مستشهدا وإن كان طويلاً حاول التصرف فيه دون أن يُخلَّ بمضمون مايريد، كافعل في هذا النص بالذات فقد اختصر منه ما اختصر من غير أن يُشعِرَ المتلقيَ بهذا الحذف، ومع ذلك كان عليه أن يشير إلى ذلك عُنُوّاً للأمانة العلميَّة، وإن كنا لا نتهمه بالخيانة العلمية، إذ ليس هناك من داعٍ يدعو إلى هذا، الاتهام قطعاً خاصة وأن القصد عند البغداديّ هوَ الاختصار مع الحفاظ على المضمون المنشود إلاَّ أن ذاك يجب الحذر من اتخاذه مسوِّغاً للتصرف في النصوص دون الإعلام به، ولقد سبق للبغداديّ غير مرة في نقوله أن صرح بتصرفه في النصوص كما مر بنا في (جمع المؤنث السالم).

بالإضافة إلى ذلك فإن البيت من الشواهد النحويَّة فقد أورده ابن هشام (عبد الله) في أوضح المسالك باب المعرب والمبني ج 1 ص 55، وأورده كذلك في المغني ــ حرف الباء المفردة ج 1 ص 108 الشاهد 154، وأورده الأشموني (علي) في شرحه باب المعرب والمبني ج 1 ص 113، والشاهد مطلع مقطوعة وبعده قوله ومحبسها على القُرشي تُشترى بأدراع، وأسياف حِدادِ.

(129) ج 3 ض 535 وانظر الضرائر ص 62 ــ 64.

النموذج السادس وضع الاسم موضع الفعل[130]

الشاهد السابع والثلاثون بعد الستمائة[131] ونصه قول تأبط شراً

فأبت إلى فهم وماكدت آئبـاً   وكم مثلها فارقتها وهي تصفر[132]

يحتوي الشاهد موضوع وضع الاسم موضع الفعل الواقع في موضع خبر (كاد) ولقد بسط البغداديُّ حديثه حول هذا المبحث مستشهداً بثلة من الأئمة النحاة من بينهم ابن عصفور فقال وضع الاسم موضع الفعل الواقع في موضع خبر (كاد) وموضع أن والفعل الواقع في موضع خبر عسى نحو قول تأبط شراً (م عام 80 ق هـ = 540 م)

نابت إلى فهم وما كدت آئباً ـــ البيت وقول الآخر :

لا تكثرن إني عسيت صائماً[133] ـــ كان الوجه أن يقول وما كدت أؤب وإني عسيت أن أصوم إلاَّ أن الضرورة منعت من ذلك، وقولهم في المثل (عسى الغُوَيْرأ بُؤساً)[134] شاذ يحفظ ولا يقاس عليه»[135].

ويبدو مما سلف بيانه أن البغداديّ لم يكتف بتوثيق الشاهد بالتنصيص على وروده بكتاب (الضرائر). بل إنه ساق، مع ذلك، مابينه ابن عصفور من أحكام نحويّة يتضمَّنُها الشاهد المذكور وراح البغداديّ في غمار كل هذا يسهب في شرح

---

(130) ج 3 ص 540.

(131) نفسه.

(132) البيت عند أبي تمام (حبيب) في الحماسة ج 1 ص 18 ـــ دار القلم، وهو آخر أبيات تسعة، ويروي (ولم أك آئباً)، وعند ابن جني (عثمان) في الخصائص ج 1 ص 391، إلاَّ أنه رفض رواية الحماسة (ولم أكُ آئباً) ولم يَرَ لها وجهاً في هذا الموضع بعد أن قدم تخريجاً مقنعاً لرواية (ما كدت)، وعند الزمخشري (محمود) في المفصل ص 245.
ولو أن رواية (لم أكُ آئباً) صحت ما كان هناك شاهد في هذا الموضوع بالذات.

(133) الرجز لرؤبة في ديوانه ص 185، وعند ابن جني في الخصائص ج 1 ص 98 غير معزو وكذا عند ابن هشام في المغني ج 1 ص 152 الشاهد 248.

(134) المثل ورد عند ابن جني في الخصائص ج 1 ص 98 وعند ابن هشام في المغني ج 1 ص 152.

(135) ج 3 ص 541 وانظر الضرائر ص 265، 266.

الشاهد وشرح مبحث وقوع الاسم موقع الفعل، وكان له في ذاك صولة أسلمته إلى عرض قضايا نحوية اختلف فيها البصريُّون والكوفيُّون[136].

و ــ النــواصــب[137]

النموذج الأول أن المخففة قد لا تنصب المضارع[138]

الشاهد الثاني والأربعون بعد الستمائة[139] ونصه قول الشاعر :

أن تقرآن على أسماء ويحكما   منى السلام وأن لاتُشعرا أحدا

يحتوي الشاهد موضوع أن الخفيفة المصدرية التي قد لا تنصب في حالة ما إذا عدت في حكم ما المصدرية أو عدت مخففة من الثقيلة، ولو أنها نصبت لحذفت النون من (تقرآن)، وفي هذا الصدد استشهد البغداديّ بما أورده ابن عصفور في (الضرائر) فساق قوله : «ومنه مباشرة الفعل المضارع لأن المخففة من الثقيلة وحذف الفعل نحو قول الشاعر أنشده الفراء عن القاسم بن معن قاضي الكوفة[141] :

---

(136) ج 3 ص 542، 543.

(137) ج 3 ص 544.

(138) ج 3 ص 559.

(139) نفسه.

(140) قبل هذا البيت بيتان هما :

يا صاحبيّ فدت نفسي نفوسَكما   وحيثما كنتما لاقيتما رشدا
إن تحملا حاجة لي خف محملها   وتصنعا نعمة عندي بها ويدا

قال البغدادي عنها في ج 3 ص 563 «لم يعزها أحد إلى شاعر»، وذاك هو الحق فما تحت يدنا من مصادر لايُصرح باسم صاحب الأبيات انظر الخصائص ج 1 ص 390، والإنصاف ج 2 ص 563 الشاهد 370 والمغني ج 1 ص 30 الشاهد 35 وشرح الأشموني ج 3 ص 215 وشرح المكودي ص 172.

(141) هو حفيد الصحابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (... ــ 175 هـ = 791 م)، كان من علماء الكوفة وقضاتها، ومن المطلعين على اللغة العربية والفقه والحديث والشعر والأخبار، وانظر ابن حجر العسقلاني (أحمد) تقريب التهذيب ج 1 ص 120 ترجمة 57 حققه عبد الوهاب عبد اللطيف، وانظر السيوطي (عبد الرحمن) بغية الوعاة ج 2 ص 263 ترجمة 1938، حققه محمد أبو الفضل ابراهيم.

إني زعيم يــا نويـــــقهة إن سلمت من الرزاح
أن تهبـطين بـلادَ قــوْ مٍ يرتعون من الطـلاح[142]

وقول الآخر :

(أن تقرآن على أسماء ويحكما) البيت، وقول الآخر

إذا كان أمر الناس عند عجوزهم فلا بد أن يلقون كل يباب[143]

وقول ابن الدمينة :

ولي كبد مقروحة من يعنـي بها كبداً ليست بذات قـروح
أبى الناس، ويح الناس، أن يشترونها ومن يشتري ذا علة بصحيح[144]

يقول الآخر :

وإني لأختار القرى طاوي الحشا محاذرة من أن يقـال لـئيم[145]

قال أبو بكر بن الأنباري رواه الكسائيّ والفراء عن بعض العرب برفع يقال ولا يسن شيء من ذلك في سعة الكلام حتى يفصل بين أن والفعل بالسن أو سوف أو قد في الإيجاب وبلا في النفي فإن جاء شيء منه في الكلام حفظ ولم يقس عليه نحو قراءة ابن مجاهد «لمن أراد أن يتم الرضاعة»[146] برفع (يتم) ومن النحويين من زعم أن أنه في جميع ذلك هي الناصبة للفعل إلاَّ أنها أهملت حملاً على المصدرية فلم تعمل لمشابهتها لها في أنها تقدر مع مابعدها بالمصدر، وما ذكرت قيل من أنها مخففة أولى وهو مذهب الفارسي وابن جني، لأنها هي التي استقر

---

(142) انظر وروده في الخصائص ج 1 ص 390 واللسان مادة (طلح) ج 2 ص 602 عمود 3.

(143) انظر الضرائر ص 162.

(144) انظر ديوان ابن الدمينة ص 28 وانظر القالي (أبا علي اسماعيل) الأمالي ج 2 ص 24، 25 وقبل البيتين قوله :

ألا يـاحمى وادي الميـاه قتلتنـي أبـاحك لي قبـل الممـات مبيـح

(145) البيت لحاتم الطائي وقد ضمَّه ديوانه ص 87، وفي حماسة أبي تمام ج 2 ص 333 وهو من مجموع ثلاثة أبيات.

(146) سورة البقرة : آية 233، وفي الانصاف ج 2 ص 563 «روي عن ابن مجاهد أنه قُرِىء : لمن أراد أن يُتمُّ الرضاعة».

في كلامهم ارتفاع المضارع بعدها»[147].

وإنه لمما يشد النظر أن البغداديّ نقل المبحث بقضه وقضيضه عن ابن عصفور ولم يخرم منه حرفاً ثقة منه في علمه ولأنه وجد في هذا المبحث منهلاً ثرياً يستمد منه الكثير من المعارف في المجال النحويّ موثَّقة محررة ذلك أن كلام ابن عصفور يتضمَّن شواهد شعرية متعددة بجانب آراء سواء مما سبقه من الأئمة، وقبل هذا وذاك فإن الكتابات النحوية لابن عصفور لاتكاد تخلو من الاستدلال بالقراءات القرآنية كما سلف أن لاحظنا ذلك غير ما مرة، ولاحظناه في هذا المبحث.

ولقد أشرت، فيما سبق، إلى أن البغداديّ لم يستغل في بعض الموضوعات مثل هذه النقول على الوجه المطلوب مادام قد اعتمد عليها ناشداً منها التوثيق المعرفيّ وإثراء الدرس أقول ذلك لأنه قد يغفل عن إثراء مبحث من المباحث دون استنفاذ ماقاله ابن عصفور من معلومات شتى.

غير أن البغداديّ هنا لم يحذُ حذوَ ما جَرى عليه فيما سبق، فقد استغل استغلالاً جيداً نص ابن عصفور دون أن يهمل منه حرفاً، وبذلك استطاع أن يعطي حول المبحث المدروس الأضواء الكاشفة بفضل المعالجة الطريفة لابن عصفور ولولا خوف الإطالة التي قد تفضي إلى الحشو لَحَلَّلْنا وجه الطرافة في هذه المعالجة[148]، ولكن لكل مقام مقال كما يقولون.

النموذج الثاني : زيادة إن بعد ما المصدرية[149]

الشاهد الخامس والأربعون بعد الستمائة[150] نصه قول جابر بن رألان الطائيّ

يرجى المرء ما إن لا يلاقي ... وتعرض دون أدناه الخطوب[151]

(147) ج 3 ص 559، 560 وانظر الضرائر ص 163 ـــ 165.

(148) من هذه الطرافة حسب التعليل وقوة الاستشهاد.

(149) ج 3 ص 567.

(150) نفسه.

(151) البيت عند القزاز (محمد) كتاب مايجوز للشاعر في الضرورة ص 199 تحقيق محمد زغلول سلام ومحمد مصطفى هرارة، والبيت في المغني ج 1 ص 25 الشاهد 26، وينسب البيت أيضاً لاياس بن الإرت، انظر الخزانة ج 3 ص 569 نقلاً عن ابن الأعرابي وغيره، وانظر ماقاله البغداديّ قبل ذلك عنه فيما يتعلق باختلاف روايته.

عالج البغداديّ انطلاقاً من هذا الشاهد موضوع زيادة (إن) بعد (ما) المصدرية مستدلاً بمذهب الكسائيّ وسبويه، ومستدلاً بسواهما، منهم ابن عصفور الذي استدل به فيما درسه في هذا المجال وهو قوله: «قال ابن عصفور في كتاب (الضرائر) ومن زيادة إن المكسورة الهمزة في الضرورة قول الشاعر أنشده سيبويه

وَرجٍّ الفتى للخير ما إن رأيته   على السن خيراً لا يزال يزيد

فزاد (إن) بعد (ما) المصدريَّة وليست بنافية تشبيهاً لها بما النافية ألا ترى أن المعنى ورج الفتى للخير مدة رؤيتك لايزال يزيد خيراً على السن، لكن لما كان لفظها كلفظ (ما) النافية زادها بعدها كما تزاد بعدما النافية في نحو قولك: ماإن قام زيد وقول الآخر أنشده أبو زيد (يرجى المرء ما إن لا يلاقي) البيت، فزاد (إن) بعد (ما) وهي اسم موصول لشبهها باللفظ بـ (ما) النافية وقول النابغة في إحدى الروايتين[152] (إلاَّ أواريّ لا إن ما أبينها)[153] البيت فزاد (إن) بعد (لا) لشبهها بما من حيث كانتا للنفي وزعم الفراء أن (لا) و (إن) و (ما) حروف نفي وأن النابغة جمع بينها على طريق التأكيد انتهى»[154].

ولسنا نشك في أن هذا النص المسهب إلى حد ما يدل على ما يضطلع به ابن عصفور من بسط شافٍ للدرس مستوعباً أبعاد المبحث، ومعتمداً في كل ذلك طريقة جادة في الإقناع بما يقدمه من تعليل عند قرع الحجة بالحجة، مما يجعل سواه من الباحثين في مباحثهم لا يكتفون فقط بالاشارة إلى رأيه، وإنما يسوقونه بنصه وفصه تمتيعاً للمتلقي المتعطش وتوسيعاً لمعارفه.

---

(152) وردت الرواية الأخرى هكذا: لأياً ما أبيِّنها، انظر ديوانه ص 25، وانظر إصلاح المنطق ص 47، والخزانة ج 2 ص 125.

(153) انظر المصادر السالفة.

(154) ج 3 ص 568.

ز ــ الأفعال الناقصة[155]

النموذج الأول : كان الزائدة للدلالة على الزمن الماضي[156]

الشاهد الثامن والعشرون بعد السبعمائة[157] ونصه :

سراة بني أبي بكر تسامي   على كان المسوّمة العراب[158]

درس البغداديّ من خلال هذا الشاهد موضوع زيادة (كان) مستدلاً بأعلام النحو، وكان ممن استدل بهم ابن عصفور قال : «تتمة ذهب ابن عصفور في كتاب (الضرائر) إلى أن زيادة كان في الشعر وأنها تكون دالة على المضي دائما، قال : ومنها زيادة كان للدلالة على الزمان الماضي نحو قول الفرزدق : (في الجاهليّة كان والإسلام)[159] وقول الآخر أنشده الفارسي :

في غرفة الجنة العليا التي رحبت   لهم هناك بسعي كان مشكور[160]

يريد بسعي مشكور، وقول الآخر أنشده الفراء : (على كان المسوّمة العراب) وقول غيلان بن حريث : (إلى كناس كان مستعيده)، يريد إلى كناس مستعيده، وقول امرىء القيس في الصحيح من القولين :

أرى أم عمرو دمعها قد تحدرا   بكاء على عمرو وما كان أصبرا[161]

يريد وما أصبر أي وما أصبرها وقد تزاد في سعة الكلام، ومنه قول قيس

---

(155) الخزانة ج 4 ص 2.

(156) نفسه، ص 33.

(157) نفسه.

(158) البيت في المفصل ص 265، وفي لسان العرب مادة (كون) ج 3 ص 318 عمود 3 غير معزو، ولهذا قال النعساني الحلبي في المفضَّل في شرح أبيات المفصل ص 265 «لم يعرف له قائل على شهرته وكثرة تداوله في كتب النحو» وللبيت روايات أشار إليها البغداديّ في الخزانة ج 4 ص 35، وحاول ترجيح رواية على أخرى وشرح البيت في ضوء ذلك.

(159) صدر البيت : (في حومة غمرت أباك بحورُها) انظر ديوانه ج 2 ص 305 وانظر الضرائر ص 77.

(160) البيت للفرزدق في ديوانه ج 1 ص 214.

(161) البيت في ديوانه ص 69.

بن غالب البدري ولدت فاطمة بنت الخرشب الكملة من عبس لم يوجد ــ كان ــ مثلهم إلاً أن ذلك لايحسن إلا في الشعر، وإنما أردت زيادتها في فعل دون زيادة الجملة لأنها في حال زيادتها غير مسندة إلى شيء، وسبب ذلك أنها لما زيدت للدلالة على الزمان الماضي أشبهت أمس فكحم لها بحكم أحسن»[162].

إن ما ساقه البغداديّ من كلام لابن عصفور مسهباً ليدل على احتفاله ــ كما مر نظير ذلك منذ لحظات ــ بآرائه أكثر من احتفاله بآراء سواه، ذلك أنّنا حين نتقصّى الاستدلالات بآراء غيره لا نجدها غالباً في كمها وكيفها توازي الاستدلال بآراء ابن عصفور وذاك مايجعلنا نطمئن مرة أخرى إلى أن البغداديّ يجد في كتاب (الضرائر) ما ينقع غلته مما يحفزه إلى الحرص على نقل مبحثه كاملاً، لكونه يرى أن نقل أفكار ابن عصفور بلفظه أكثر فائدة مما لو صاغ هو هذه الأفكار بصياغته الخاصة كما يفعل بعض المرات، فوزن كلام ابن عصفور بلفظه وزن متميّز.

فإيراد الاستدلال ــ ورب الكعبة ــ مستوعباً مفردات المبحث وبنص صاحبه يعطي الموضوع حقه من الدرس الجاد المتفرّد.

النموذج الثاني : حذف ما النافية[163]

الشاهد الثالث والثلاثون بعد السبعمائة[164] ونصه :

فلا وأبي دهماء زالت عزيــزة على قومها ما فتل الزند قادح[165]

طرق البغداديُّ موضوعَ حذف (ما) النافية من (زال)، وراح يحلِّله شارحاً ومؤيداً شرحه بنقول عن أئمة النحاة في مقدمتهم ابن عصفور قال : «وقد جعله ابن عصفور من باب حذف النافي وهو (ما)، لكن روي صدره على خلاف هذا قال ومنه حذف (ما) النافية وهو قليل جداً وهو قوله :

لعمر أبي دهماء زالت عزيزة على قومنها ما فتل الزند قادحُ

(162) ج 4 ص 35، وانظر الضرائر ص 77.

(163) ج 4 ص 45.

(164) نفسه.

(165) البيت في تأويل شكل القرآن ص 174. وفي الصناعتين ص 184، وفي المغنى ج 2 ص 393 الشاهد 634، و(دهماء) اسم امرأة.

يريد مازالت عزيزة انتهى»[166].

ونلحظ هنا أن استشهاد البغداديّ لم يتجاوز فقرة وهو القدر الذي أورده ابن عصفور، وذاك يعني أنه يدور حيثما دارت مصلحة النص العصفوريّ فيوجز حين تقتضي مصلحة النص الإيجاز، ويسهب حين تقتضي هذه المصلحة الإسهاب.

على حين أن البغداديّ توسَّع فيما لو يتوسع فيه ابن عصفور، ومع ذلك لم يستغن عن الاستدلال بكلامه على إيجازه وفي الإيجاز أحياناً من الفائدة ما لا يحويه الإطناب.

النموذج الثالث : جواز اقتران خبر كاد بأن[167]

الشاهد الثالث والخمسون بعد السبعمائة[168] ونصه قول رأبة :

قد كاد من طول البلى أن يمحصا[169]

بعد أن أورد البغداديّ موضوع جواز اقتران (أن) بخبر (كاد) في أسطر في طالعة البحث استدل بسيبويه وشفع ذلك مباشرة بالاستدلال بابن عصفور فقال : «ومثله لابن عصفور، في (الضرائر) قال : ومن ذلك عند بعض النحويين دخول (أن) في خبر (كاد) نحو قول رأبة (قد كاد من طول البلى أن يمحصا)، وقول الآخر :

قد كادت النفس ان تفيظ عليه   إذ ثوى حشو ريطة وبرود

والصحيح أن دخولها في خبر (كاد) ضرورة إلاّ أنها ليست مع ذلك بزائدة

---

(166) ج 4 ص 46 وانظر الضرائر ص 156.

(167) ج 4 ص 90.

(168) نفسه.

(169) البيت في ديوانه ص 172، ثم الملحقات، وقد ذهب البطليوسيّ (ابن السيد) في الاقتضاب ص 396، إلى أنه لايوجد في ديوانه، والبيت كذلك عند سيبويه (عمرو بن عثمان) في الكتاب ج 1 ص 478 وعند الشنتمريّ (يوسف) في تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب بهامش سيبويه ج 1 ص 478، وعند ابن قتيبة (عبد الله) في تأويل مشكل القرآن ص 407 إلاّ أنه غير منسوب.

لعملها النصب والزائدة لا تعمل بل هي مع الفعل الذي نصبته بتأويل مصدر، وذلك المصدر في موضع خبر (كاد) على حد قولهم : زيد إقبال وإدبار»[170].

ولو أننا حاولنا تحليل كلام ابن عصفور لألفيناه يتألف من محاور ثلاثة :

المحور الأول يدور حول دخول (أن) في خبر (كاد)، وأن ذلك ليس أمراً مجمعاً عليه عند النحاة.

والمحور الثاني يدور حول دخولها في خبر (كاد) ضرورة.

والمحور الثالث يدور حول كونها لا تعد زائدة، إذ الزائدة لا تعمل.

بمثل هذا الاستقصاء لمفردات المبحث، والتقصّي لدقائقه يبهر ابن عصفور البغداديّ وغير البغداديّ من الدارسين فلا يجدون بدّا من اللواذ بكلامه بستدلون به حين يستدعي منطق البحث الاستدلال أو يشيرون إليه حين تفرض طبيعة البحث الإشارة، لهذا فإن اسمه يتردد بصورة لافتة في المصادر المهمة للنحو العربيّ كما سلف أن أومأنا إليه.

ح ـ حروف الجر[171]

النموذج الأول : وقوع (إلى) موقع (في)[172]

الشاهد الثامن والسبعون بعد السبعمائة[173] ونصه قول النابغة (م نحو عام 18 ق هـ = 604 م).

فلا تتركنّي بالوعيد كأنني   إلى الناس مطليّ به القار أجرب[174]

شرع البغداديّ في ضوء هذا الشاهد يشرح موضوع وقوع (إلى) موقع (في)، ويبيِّن ذلك بأن قول الشاعر (مطلي به القار) يعني أنه مكره مبغض وهو يتعدى

(170) ج 4 ص 90 وانظر الضرائر ص 61.

(171) ج 4 ص 125.

(172) نفسه ص 137.

(173) نفسه.

(174) البيت في ديوانه ص 17، وفي المغني ج 1 ص 75 الشاهد 110 وفي الاقتضاب ص 242 وص 432.

بـ (إلى) ويبيّن كذلك أن هذا هو توجيه ابن عصفور فاستشهد به قائلا : «قال في كتاب (الضرائر) إنما وقعت فيه (إلى) موقع (في) لأنه إذا كان بمنزلة البعير الأجرب المطلّي الذي يخاف عدواه فيطرد عن الإبل إذا أراد الدخول بينها كان مُبَغَّضاً إلى الناس فعومل (مطلي) كذلك معاملة (مبغض)»[175].

والطريف حقاً أن البغداديّ في هذا المبحث استشهد بابن عصفور وحده، ويبدو أنه لم يجد عند غيره ما يشفي ويكفي، على حين أنه في الغالب يستشهد به وبسواه في المبحث الواحد، وهذا من الدلائل القاطعة على ما لكتاب (الضرائر) من مكانة ملحوظة، وما لصاحبه من منزلة عَليَّة عند أهل التخصص.

النموذج الثاني وقوع (في) موقع (الباء)[176]

الشاهد الخامس والثمانون بعد السبعمائة[177]، ونصه قول زيد الخيل (م عام 9 هـ = 630 م).

ويركب يوم الروع فيها فوارس   بصيرون في طعن الأباهر والكلى[178]

ساق البغداديّ كلام ابن عصفور شاهداً في هذا الموضوع مجتزئاً أيضاً دون غيره قال : «قال ابن عصفور في (الضرائر) إنما عدَّى بصير بـ (في)، لأن قولك هو بصير بكذا يرجع إلى معنى هو حكيم فيه متصرف في وجوهه»[179].

وهذا ما يزيد الأمر وضوحاً ووضوحاً من أن كتاب (الضرائر) لم يكن يغيب عن خلد البغداديّ فيما هو بصدد درسه وحين يستدعي الأمر الاستدلال به مع غيره أو به وحده.

---

(175) ج 4 ص 137 وانظر الضرائر ص 238.
(176) ج 4 ص 148.
(177) نفسه.
(178) البيت في الاقتضاب ص 242، وفي المغني ج 1 ص 169 الشاهد 279، وهو من أبيات تسعة، انظر الخزانة ج 4 ص 198.
(179) ج 4 ص 148 وانظر الضرائر ص 237.

النموذج الثالث : زيادة (الباء) مع (أنّ) الواقعة مع معمولَيها في تأويل مصدر[180]

الشاهد الواحد والتسعون بعد السبعمائة[181] ونصه قول امرىء القيس :

ألا هـل أتاهـا والحوادث جمة بأن امرأ القيس بن تملك بيقرا[182]

اكتفى البغداديّ في ضوء هذا الشاهد بالإشارة إلى ابن عصفور في عدِّه الباءَ زائدة ضرورة في الفاعل بدون (أنَّ) وذلك حين قال : «وهذا عن ابن عصفور وغيره ضرورة»[183].

ثم مايلبث البغداديّ أن يعود إلى الاستشهاد (بكلامه بلفظه فيقول : «قال ابن عصفور وبالجملة لا تقاس زيادة الباء في سعة الكلام إلاَّ في خبر (ما) وخبر (ليس) وفاعل (كفى) ومفعوله وفاعل (أفعل) بمعنى (ما أفعله)، وما عدا هذه المواضع لاتزاد فيه الباء إلاَّ في ضرورة شعر أو شاء من الكلام يحفظ ولا يقاس عليه»[184].

ولاحظ بإمعان أن البغدادي أحيانا قد لا يكتفي بالمرة الواحدة في الاستشهاد، إذ قد يتعدَّى الاستشهاد عنده ــ كما سلف القول ــ المرتيْن إن بَدا له أن الحاجة إلى التوضيح تفرض المزيد من الاغتراف من معارف ابن عصفور، والحق أنه

---

(180) ج 4 ص 161.

(181) نفسه.

(182) البيت في المفصل ص 285، والإنصاف ج 1 ص 171 الشاهد 102 والاقتضاب ص 277 ولسان العرب مادة (بقر) ج ص عمود وكل هذه المصادر تعزو البيت لامرىء القيس إلاَّ أن ديوانه يخلو منه، ولكنه يوجد في زيادة الطوسي والسكري وابن النحاس كماأشار إلى ذلك الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد في كتاب الانتصاف من الإنصاف ج 1 ص 171 بهامش الانصاف.

وهذه الزيادة المذكورة جاءت في قصيدة امرىء القيس :

بمسالك شوق بعد مـاكان أقصرا وصلت سليمـى بطـن قونعرعـرا

(183) ج 4 ص 161 وانظر الضرائر ص 63.

(184) ج 4 ص 161.

كلّما[185] تعذّر النقل زال كل إشكال ووضح كل غامض وأصبح مضمونه القضية المدروسة جلياً كالشمس في رائعة النهار.

بهذا نكون قد انتهينا من تقديم مجموعة من النماذج عن استدلالات البغداديّ بكتاب (الضرائر) لابن عصفور في الجزء الثالث والرابع من خزانته بعدما حاولنا تحليلها مستبطئين مضامينها ومستنتجين منها ما يمكن استنتاجه من أفكار.

ولم يبق لنا إلاَّ أن نقدم الجدول الذي وعدنا بتقديمه سالفاً والذي يستقصي استدلالات البغدادي كلها بابن عصفور مما يضيق عنه مجال الدرس والبحث، وفيما يلي الجدول المذكور.

---

(185) اشتهر على أقلام المعاصرين قولهم «كلما زاد الجهل كلما زاد التخلف» والصواب حذف (كلما) الثانية، ذلك أن (كلما) لها حكم أدوات الشرط، ومن خصائصها أنها لاتتكرر، وإذا ما تكررت تكرر جوابها تبعاً لتكررها.

جدول استقصائيّ لمواضع استدلال الخزانة بكتاب الضرائر

الخزانــة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 3 ص 336 ج 3 ص 336 ج 3 ص 338 س 29 وما بعده	المثنى لزوم الالف المثنى في جميع الأحوال نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 218 س 1 وما بعده
ج 3 ص 371 ج 3 ص 371 س 26	إبدال المفرد من التثنية ووضعه موضعه نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	ص 249 س 8 ومابعده
ح ج 3 ص 379 ج 3 ص 380 س 2	قيام المفرد مقام الجمع نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	ص 251 س 9 وما بعده
ج 3 ص 390 ج 3 ص 390 ج ص 3 390 س 26 ومابعده وس 30	المجموع كسر نون الجمع نص الاحتجاج أو الاشارة الإشارة إلى صاحبه.	ص 219 س 5 ومابعده
ج 3 ص 394 ج 3 ص 394 س 5	حذف المضاف من غير أن يقام المضاف إليه مقامه نص الاحتجاج أو الإشار، إلى صاحبه	ص 165 س 6 ومابعده
ج 3 ص 411 ج 3 ص 412 ص 25 ومابعده وص 418 س 20 وما بعده	جريان الحركات الاعرابية على نون الجمع نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 219 س 5 وما بعده
ج 3 ص 423 ج 3 ص 423 ج 3 ص 423 س 6 ومابعده	جمع المؤنث السالم جمع رفضة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 85 س 5 وما بعده

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 3 ص 429 ج 3 ص 429 س 5	جمع بيضات نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	ص 85 س 5 وما بعده
ج 3 ص 477 ج 3 ص 478 ج 3 ص 478 س 9 ومابعده وص 480 س 2	الصفة المشبهة الصفة المشبهة وفاعلها الضمير المستتر نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 286 س 10 ومابعده
ج 3 ص 481 ج 3 ص 508 ج 3 ص 508 س 24	أفعل التفضيل تنويه (دنيا) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 25 س 12 ومابعده
ج 3 ص 525 ج 3 ص 525 ج 3 ص 526 ص 5 ومابعده	الفعل المضارع حذف النون من الأفعال الخمسة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 109 س 9 ومابعده
ج 3 ص 526 ج 3 ص 526 س 30 ومابعده	معاملة الياء والواو معاملة الصحيح نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 44 س 4 ومابعده
ج 3 ص 527 ج 3 ص 527 س 23 ومابعده	تقدير النصب على الواو ضرورة نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	ص 91 س 1 ومابعده
ج 3 ص 530 ج 3 ص 531 س 5 ومابعده	حذف علامَتي الاعراب الضمة والكسرة من الحرف الصحيح ضرورة نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	ص 93 س 11 ومابعده

الخـزانــة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 3 ص 533 ج 3 ص 534 س 10 ومابعده	عدم حذف حرف العلة للجازم ضرورة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 46 س 16 ومابعده
ج 3 ص 534 ج 3 ص 535 س 25 ومابعده	زيادة حرف الجر في المواضع التي لاتزداد فيها نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 62 س 12 ومابعده
ج 3 ص 540 ج 3 ص 541 س 16 ومابعده	وضع الاسم موضع الفعل نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 265 س 8 ومابعده
ج 3 ص 544 ج 3 ص 559 س 28 ومابعده	النواصب أن المخففة قد لاتنصب المضارع نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 163 س 5 ومابعده
ج 3 ص 567 ج 3 ص 568 س 20 ومابعده	زيادة (إن) بعد (ما) المصدريَّة نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	ص 61 س 12 ومابعده
ج 3 ص 584 ج 3 ص 584 س 10 ومابعده	زيادة (أن) بعد (كي) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 59 س 2 ومابعده
ج 3 ص 588 ج 3 ص 588 س 5 ومابعده	زيادة الفاء نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 73 س 1 ومابعده
ج 3 ص 600 ج 3 ص 600 س 31 ومابعده	انتصاب الفعل المضارع بعد الفاء من غير ما مُسَوِّغ نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 284 س 6 ومابعده

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 3 ص 612 ج 3 ص 612 س 30 ومابعده	العطف على التوهم نص الاحتجاج والإشارة إلى صاحبه	ص 279 س 16 ومابعده
ج 3 ص 623 ج 3 ص 623 س 2 ومابعده	وضع الفعل موضع المصدر على تقدير حذف (أن) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 263 س 13 ومابعده
ج 3 ص 625 ج 3 ص 626 س 25 ومابعده	الجوازم الفصل بين (لم) ومجزومها نص الاحتجاج والإشارة إلى صاحبه	ص 203 س 4 ومابعده
ج 3 ص 628 ج 3 ص 628 س 9 ومابعده	حذف مجزوم (لم) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 183 س 9 ومابعده
ج 3 ص 632 ج 3 ص 633 س 3.	زيادة الباء في الفاعل نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 62 س 12 وص 63 س 1 ومابعده
ج 3 ص 666 ج 3 ص 669 ج 3 ص 669 س 10 ومابعده	الأمـر عمل حرف الجر بعد حذفه نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 145 س 15 ومابعده
ج 4 ص 24 ج 4 ص 35 س 11 ومابعده	الأفعال الناقصة كان الزائدة للدلالة على الزمن الماضي نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 77 س 10 ومابعده
ج 4 ص 45 ج 4 ص 45 س 15 ومابعده	حذف (ما) النافية من (زال) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 156 ومابعده

الخـزانـة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 48 ج 4 ص 48	إضمار (لا) النافية في غير جواب القسم نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 56 س 11 ومابعده
ج 4 ص 50 ج 4 ص 50 س 13 ومابعدها	زيادة إلاَّ نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 75 س 5 ومابعده
ج 4 ص 57 ج 4 ص 57 س 7 ومابعده	وضع صيغة الأمر موضع خبر (كن) وجعلها بدلاً منه نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 258 س 11 ومابعده
ج 4 ص 72 ج 4 ص 72 س 24 ومابعده	حذف نون (يكن) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 115 س 6 ومابعده
ج 4 ص 74 ج 4 ص 82	أفعال المقاربة استعمال الفعل الواقع في موقع خبر (عسى) بغير (أن)	 ص 152 س 13 ومابعده
 ج 4 ص 82 س 12 ومابعده	نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 152 س 13 ومابعده
ج 4 ص 90 ج 4 ص 90 س 18 ومابعده	جواز اقتران خبر (كاد) بأن نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 60 س 13 ومابعده
ج 4 ص 125 ج 4 ص 137 ج 4 ص 137 س 18 ومابعده	حروف الجر وقوع (إلى) موقع (في) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 238 س 7 ومابعده

الخزانة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 140 ج 4 ص 140 س 19 ومابعده	حذف الياء من (هي) والواو من (هو) نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	ص 125 س 16 ومابعده
ج 4 ص 148 ج 4 ص 148 س 14 ومابعده	وقوع (في) موقع (الباء) نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 237 س 10 ومابعده
ج 4 ص 159 ج 4 ص 159 س 30 ومابعده	زيادة الباء في المفعول به نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 63 س 10 وص 64 س 1 ومابعده
ج 4 ص 161 ج 4 ص 161 س 18 ومابعده	زيادة الباء مع (أنَّ) مع معمولَيْها في تأويل مصدر نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 64 س 4 ومابعده
ج 4 ص 184 ج 4 ص 184 س 14 ومابعده	حذف الضمير الرابط... نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 172 س 14 و ص 173 س 1 ومابعده
ج 4 ص 216 ج 4 ص 216 س 20 ومابعده	إثبات نون التوكيد وحذف اللام نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 157 س 5 ومابعده
ج 4 ص 226 ج 4 ص 226 س 11 ومابعده	العطف على ضمير الرفع المتصل من غير أن يؤكد بضمير رفع منفصل... نص الاحتجاج أو الإشارة	ص 181 س 7
ج 4 ص 234 ج 4 ص 234 س 6 وما بعده	الفصل بين (لا) النافية وبين (زال) بالجملة القسمية نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 156 س 10 وما بعده

الخـزانــة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 248 ج 4 ص 248 س 14 ومابعده	إنابة حرف مكان حرف نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 233 س 2 ومابعده
ج 4 ص 253 ج 4 ص 254 س 8 ومابعده	استعمال (على) اسماً نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 505 س 6 ومابعده
ج 4 ص 264 ج 4 ص 264 س 3 ومابعده	استعمال (الكاف) اسماً نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 301 س 7 ومابعده
ج 4 ص 266 ج 4 ص 267 س 10	زيادة (الكاف) نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	ص 65 س 9 و ص 66 س 1 ومابعده
ج 4 ص 274 ج 4 ص 274 س 8 ومابعده	وضع صيغة ضمير النصب المنفصل بدل صيغة ضمير الرفع المنفصل المجعول في موضع صفص بكـاف التشبيه نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 262 س 9 ومابعده
ج 4 ص 275 ج 4 ص 275 س 6 ومابعهد	استعمال الحرف استعمالا لا يجوز مثله في الكلام نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 308 س 7 ومابعده
ج 4 ص 287 ج 4 ص 288 س 13 ومابعده	الفصل بين الحروف التي لايليها إلا الفعل في سعة الكلام وبين الفعل نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 201 س 6 ومابعده

الخزانــة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 290 ج 4 ص 293 ج 4 ص 293 س 2 وما بعده	الحروف المشبهة بالفعل حذف النون من التشبيه والجمع من غير أن يكونا موصولين أو مضافين نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 107 س 2 ومابعده
ج 4 ص 238 ج 4 ص 328 س 26 ومابعده	إدخال لام التأكيد في موضع لاتدخل فيه في سَعَة الكلام نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 57 س 3 ومابعده
ج 4 ص 331 ج 4 ص 331 س 14 ومابعده	زيادة اللام في خبر (أن) المفتوحة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 58 س 1 ومابعده
ج 4 ص 341 ج 4 ص 341 س 10 ومابعده	حذف الألف من لفظ الجلالة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 131 س 9 ومابعده
ج 4 ص 357 ج 4 ص 357 س 21	جعل اسم (كأن) المخففة من الثقيلة ظاهراً أو ضمير الشأن أو قصة محذوفاً نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 309 ص 12 ومابعده
ج 4 ص 364 ج 4 ص 365 س 7	زيادة (أن) في موضع لاتزاد فيه نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 59 س 10 ومابعده

الخزانـة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 396 ج 4 ص 413 ج 4 ص 415 س 5 ومابعده	الحروف العاطفة زيادة الواو نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 71 س 1 ومابعده
ج 4 ص 318 ج 4 ص 318 س 28 ومابعده	زيادة الواو أيضا نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 72 س 1 ومابعده
ج 4 ص 321 ج 4 ص 321 س 18 ومابعده	زيادة الفاء نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	 ص 73 س 1 ومابعده
ج 4 ص 422 ج 4 ص 422 س 11 ومابعده	زيادة أم نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 74 س 8 ومابعده
ج 4 ص 428 ج 4 ص 428 س 19 ومابعده	استعمال (إمّا) غير مكررة نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	 ص 161 س 13 ومابعده
ج 4 ص 448 ج 4 ص 448 س 10 ومابعده	حذف همزة الاستفهام نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	 ص 158 س 2 ومابعده
ج 4 ص 521 ج 4 ص 544 ج 4 ص 544 س 18 ومابعده	حروف الشرط (إنْ) إذا لم يكن لها جواب... نص الاحتجاج أو الاشارة إلى صاحبه	 ضلا من هذه الضرورة
ج 4 ص 558 ج 4 ص 559 ج 4 ص 560 س 9 ومابعده	نون التوكيد دخول نون التوكيد على جواب الشرط أو فعل الشرط نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 29 س 6 ومابعده

الخزانـة	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 565 ج 4 ص 565 ج 4 ص 565 س 4 ومابعده	دخول نون التوكيد في جواب الشرط أو فعل الشرط أيضا نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	 ص 29 س 6 ومابعده

ب ــ شرح شواهد شافية ابن الحاجب

لقد تولى العلامة رضى الدين محمد بن الحسن الإستراباذي النحويّ (م عام 686 هـ = 1287 م) شرح شافية ابن الحاجب (م عام 646 هـ = 1249 م) في فن التصريف وذلك في ثلاثة أجزاء حققها الأساتذة محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محي الدين عمر الحميد، وحققوا جزءاً رابعاً خاصاً[186] بشرح شواهد الشافية ألفه البغداديّ وهو يضم مائة وستة وتسعين شاهداً.

وقد اعتمد البغداديّ في هذا الشرح مصادر مختلفة في إطار ماعالجه، وكان في طليعة المصادر المعتمدة لديه كتاب (الضرائر) لابن عصفور.

وتقصَّيت المواضع التي استدل فيها البغداديّ بابن عصفور بالنقل عنه أو الإيماء إلى اسمه فوجدتها لاتخرج عن عشرين موضعاً سنقدم نماذج منها والباقي نقدمه في جدول استقصائيّ على نحو ما سلكناه مع مواضع (الخزانة).

أ ــ أبنية الاسم[187]

النموذج : نقص الحركة[188]

الشاهد الثامن ونصه قول الأخطل (90 هـ = 708 م)

وما كل مبتاع ولو سلف صفقه   براجع ما قد فاته برداد[189]

---

(186) ط دار الكتب ــ 1395 ــ 1975.

(187) شرح شواهد الشافية ج 4 ص 4.

(188) شرح شواهد الشافية ج 4 ص 18 وانظر الضرائر ص 84.

(189) البيت في ديوانه ص 174 وفي الخصائص ج 2 ص 338، وفي الاقتضاب ص 462 وفي الضرائر 84.

يتضمن هذا الشاهد موضوع نقص الحركة للضرورة، ومنه ينطلق البغداديّ في الدرس والبحث مُغنياً مايدرسه ويبحثه بما أورده ابن عصفور في (الضرائر) يقول : «وقد أورده ابن عصفور في كتاب الضرائر فقال : فأما نقص الحركة فمنه حذفهم الفتحة من عين فَعَل مبالغة في التخفيف نحو قال الراجز [من الرجز]

على محالات عكس عكسا إذا انسداها طلابا غَلْسا

يريد غَلَسا، وقول الآخر [من الطويل]

وما كل مغبون ولو سَلْفَ صفقةُ

يريد سَلَف، وقول الآخر [من الطويل]

وقالوا ترابيّ فقلت صدقتمُ أبي من تراب خلْقَهُ الله آدمُ[190]

يريد خلقه الله وقول أبي خراش [من الطويل]

ولحم امرىء لم تطعم الطير مثله عشيَّة أمسى لا يُبِينُ من البَكْمِ[191]

يريد من البَكَم انتهى»[192]

وحين نعرض نص ابن عصفور المستدل به نجده يقدم زبدة الموضوع وهو مايساعد البغداديّ على البيان والإفصاح عمَّا في الجعبة من المعلومات المتنوعة في هذا الشأن بجانب مايستدل به من أقوال أخرى لأئمة آخرين لهم وزنهم المتميّز في مضمار اللغة والنحو.

ب ــ المصدر[193]

النموذج : ترخيم الاسم في غير النداء[194]

الشاهد التاسع والعشرون ونصه قول جميل بن معمر

(190) البيت في كتاب ما يجوز للشاعر في الضرورة ص 109 وعند السيوطي (عبد الرحمن) في همع الهوامع ج 2 ص 157، وعند الشنقيطي (أحمد الأمين) في الدرر على همع الهوامع ج 2 ص 217 غير معزو.

(191) البيت في الخزانة ج 2 ص 319.

(192) شرح شواهد الشافية ج 4 ص 18، وانظر الضرائر ص 84، 85.

(193) شرح شواهد الشافية ج 4 ص 63.

(194) نفسه ص 68.

بَثَيْنُ الْزَمِي لاَ إنَّ لا إنْ لزِمْتِهِ   عَلى كَثْرَة الواشين أيُّ مَعُونِ[195]

في الشاهد ترخيم من غير نداء أي حذف الحرف الأخير لضرورة الشعر، لأجل ذلك أورده أبن عصفور في كتاب (الضرائر)[196]، كما صرح بـذلك البغداديّ[197] ولم يَسُق نصّاً له في هذا واجتزأ بالإشارة إلى رأي ابن عصفور، مع أن الأمر يحتاج إلى توضيح، لكون صاحب (الضرائر) فصّل المبحث مما لم يفصله سواه مما استدل به البغداديّ، لهذا أرى لزاماً إثبات نصه في ذلك قال : «ومنه ترخيم الاسم في غير النداء إجراء له مجرى النداء عند الاضطرار إلى ذلك، وهو جائز باتفاق من النحويين على لغة من لاينوي رد المحذوف، بل يجعل ما بقي من الاسم كاسم غير مرخم نحو قول امرىء القيس :

لنعم الفتى تعشو إلى ضوء ناره
طريف بن مال ليلةَ الجوع والخَصَر[198]

ثم قال بعد أن أورد شواهد، ومنها الشاهد المذكور : «واختلفوا في الترخيم على لغة من نوى رد المحذوف»[199]، وساق شواهد أُخر على ذلك متحدّثاً عن المبحث بإسهاب[200].

وإتماماً للفائدة، وشرحاً لما في حاجة إلى شرح أرى من المناسب أن أشير إلى مالم يشر إليه البغداديّ، ولم يبيّنه ابن عصفور في شأن الجملتين : «لغة من لاينوي رد المحذوف»[201] و «لغة من نوى رد المحذوف»، والجملتان تشيران إلى لغتين

---

(195) البيت في ديوانه ص 126، وفي الخصائص ج 3 ص 212 وفي إصلاح المنطق ص 223، وفي الاقتضاب ص 469.

(196) ص 136 وما بعدها.

(197) شرح شواهد الشافية ج 4 ص 68.

(198) البيت في ديوانه ص 142، وفي الكتاب لسيبويه ومهع تحصيل عين الذهب للشنتمري ج 1 ص 336، وفي الموشح ص 155، والخصر بفتح الخاء المعجمة وفتح الصاد المهملة البرد الشديد.

(199) الضرائر ص 138.

(200) نفسه ص 138 ومابعدها.

(201) نفسه ص 136.

في موضوع الترخيم نفصّل الحديث عنهما فيما يلي :

إن هناك لغتَيْن في الترخيم : لغة مَن ينتظر ولغة من لا ينتظر، وبيان ذلك أن لغة مَن ينتظر هي التي يحذف فيها الحرف الأخير من المنادى ويدعى المرخَّم ويبقى الحرف الذي قبل المحذوف على ما هو عليه من الحركة أو السكون من غير تغيير كما لو كان الحرف المحذوف موجوداً.

وأمَّا لغة مَن لا ينتظر فهي التي يتغيّر فيها الحرف الذي قبل الحرف المحذوف عند الترخيم، وكأن الحرف المحذوف لم يعد له أدنى صلة بالمنادى مطلقاً، أي يعامل ـــ كما جاء في عبارة ابن عقيل (م عام 796 هـ) ـــ بما يعامل به لو كان هو آخر الكلمة وضعاً فتبنيه على الضم[202]، لذلك سميت اللغة الأولى لغة من ينتظر أي ينتظر الحرف المحذوف وسميت أيضاً لغة من ينوي الحرف المحذوف أي يعده، وسميت الثانية لغة من لا ينتظر الحرف المحذوف وسميت أيضا لغة من لا ينوي الحرف المحذوف أي لا يعده.

وعن اللغتين تحدث ابن مالك في الألفية فقال في باب الترخيم :

وإنْ نَوَيتَ بعد حذف ما حُذِف فالباقِيَ استعمِلْ بما فيه أُلِفْ
واجعَلْه إنْ لم تنوِ مَحْذوفاً كما لو كان بالآخر وضعاً تُمِمّا

كل ذلك غفل عنه البغداديّ وغفل عنه كذلك ابن عصفور وكذا محقِّق كتاب (الضرائر) الذي لم يومىء إلى هذا الموضوع في الهامش إيماءة خفيفة تعطي بصيص ضوء ليس غير.

ج ـــ الجمع[203]

النموذج : نقص الحركة أيضا[204]

الشاهد الخامس والستون[205] ونصه قول الراجز

(202) انظر شرح الألفية ج 2 ص 229.
(203) ج 4 ص 121.
(204) نفسه ص 128.
(205) نفسه.

فتستريح النفس من زَفْراتها[206]

قال البغداديّ «على أن إسكان الفاء من زفْرتها ضرورة والقياس فتحها قال ابن عصفور في كتاب (الضرائر) في فصل نقص الحركة للضرورة ومنه قول ذي الرمّة :

أبت ذِكَر عودن أحشاء قلبـه خفوقاً ورفْضَات الهوى في المفاصل

حكيم لرفضات وهو اسم بحكم الصفة ألا ترى أن رفضات جمع رفضة ورفضة اسم والاسم إذا كان على وزن فَعلة وكان صحيح العين فإنه إذا جمع بالألف والتاء لم يكن بد من تحريك عينه اتباعاً لحركة تائه نحو حفْنة وحَفَنات وإذا كان صفة بقيت العين على سكونها نحو ضخمة وضَخْمات، وإنما فعلوا ذلك فرقاً بين الاسم والصفة وكان الاسم أولى بالتحريك لخفته واحتمل لذلك ثقل الحركة وأيضاً فإن الصفة تشبه الفعل، لأنها ثانية عن الاسم غير الصفة، كما أن الفعل ثانٍ عن الاسم، فكما أن الفعل إذا لحقته علامة جمع نحو ضربوا ويضربون لم يغير، فكذلك لم تغير الصفة إذا لحقتها علامَتا الجمع وهما : الألف والتاء، فكان ينبغي على هذا أن يقول : رَفَضَات الاَّ أنه لما اضطر إلى التسكين حكم لها بحكم الصفة فسكن العين، ومما يبيّن لك صحة ماذكرته من أن تسكين العين إنما هو بالحمل على الصفة أن أكثر ما جاء من ذلك في الشعر إنما هو مصدر لقوة شبه المصدر باسم الفاعل الذي هو صفة، ألا ترى أن كل واحد منهما قد يقع موقع صاحبه، يقال : رجل عدل أي عادل فوقع المصدر موقع اسم الفاعل، وقال تعالى : «ليس لوقعتها كاذبة»[207] أي كذب، فوقع كاذبة، وهو اسم الفاعل، موقع كذب وهو مصدر انتهى»[208].

---

(206) الرجز في الخصائص ج 1 ص 316 وفي اللسان مادة (لمم) ج 3 ص 398 عمود 3، وفي الضرائر ص 86، وهو في كل أولئك غير معزو، وَوَرَد كاملاً هكذا

عـلَّ صروف الدهـر أودُولاتِهـا يُدِلْنَنَـا اللمَّـةَ مـن لَمَّاتِهَـا

فتستريح النفس من زفْراتها

(207) سورة الواقعة آية 2.

(208) ج 4 ص 128، 129 وانظر الضرائر ص 85، 87، وبالموازنة بين الوارد في شرح شواهد الشافية والوارد في الضرائر نلحظ أن البغداديّ ضرب صفحاً عن جل الشواهد عند الاستدلال اختصاراً.

وغير خاف أن نص ابن عصفور المستشهد به قد حوى من العلومات حول جمع (فَعْلَة) ــ بفتح الفاء وسكون العين ــ اسماً ووصفاً ما هو كافٍ وشافٍ، الأمر الذي جعل البغداديّ ينقله كاملاً فأغناه عن أي استشهاد آخر مادام هذا الاستشهاد غنياً بما يريد إبلاغه من معارف في المبحث الذي يدرسه.

أمّا بقية ما يتعلق بجمع وزن (فَعْلَة) فهو ما لم يتصدَّ له البغداديّ ولا ابن عصفور لأنه ليس محل الدرس وهو مافصلته الخلاصة ضمن باب (كيفية تثنية المقصور والممدود) وذلك عند قول ابن مالك «والسالم العين الثلاثي اسماً أنِلْ» ؛ وما فصَّلَهُ أيضاً بياناً وشرحاً شرّاحُها[209]

د ــ الابتداء[210]

انموذج قطع همزة الوصل في الدرج[211]

الشاهد الرابع والعشرون[212] نصه قول قيس بن الخطيم (م نحو 2 ق هـ = 620 م)

إذا جاوز الإثنَين سِرٌّ فإنه   بنثّ وتكثير الوشاة قمين[213]

في هذا الشاهد موضوع قطع همزة الوصل في درج الكلام المتمثل في همزة (اثنين) وهو شاذ لايكون إلاّ في ضرورة الشعر كما قال البغداديّ وشفع كلامه بكلام ابن عصفور قائلاً : «قال ابن عصفور في كتاب الضرائر ومنها قطع همزة الوصل في الدرج إجراءً لها مجراها في حال الابتداء بها، وأكثر مايكون ذلك في أول النصف الثاني من البيت لتعذر الوقف على الأنصاف التي هي الصدور نحو

---

(209) انظر من ذلك، ابن عقيل ج 2 ص 350 ومابعدها.

(210) ج 4 ص 176.

(211) نفسه ص 183.

(212) نفسه.

(213) البيت في ديوانه ص 105، وفي الأمالي للقالي ج 2 ص 173 و ص 198، ونسبه المبرد (محمد) في الكامل ج 2 ص 17 لجميل بن معمر، ورواه غير واحد هكذا (إذا جاوز الخلَيْن)، كما ذكر البكري (أبو عبيد الله) في اللآلي ج 2 ص 769، بهذا فإنه لا شاهد في البيت إذا صحت هذه الرواية.

قول حسان رضي الله عنه :

لتسمعُنَّ وشيكاً في دياركُم. الله أكبرُ يا ثاراتِ عثمانا[214]

وقول الآخر :

لانسب اليــوم ولا خُلَّــة إتَّسع الخرقُ على الراقع[215]

وقد يقطع في حشو البيت وذلك قليل ومنه قول قيس بن الخطيم إذا جاوز الإثنين سر فإنه البيت.

وقول جميل :

ألا لا أرى إثنين أحسن شيمــةً

على حد ثان الدهر منى ومن جُمْلِ[216]

وأنشد قدامة :

يا نفس صبراً كل حيّ لاقِ وكل إثـنين إلى افتــراقِ[217]

انتهى»[218]

وليس من ريب في أن نص ابن عصفور تميز ببيان مفصَّل لم يكتف فقط بالتصدي لهمزة (اثنين) وقطعها في درج الكلام بل تجاوزها إلى القطع في أول النصف الثاني من البيت وفي سواه، وكل ذلك أورد له شواهد شعرية على عادته في التدليل على أية قضية علمية تحت مجهر درسه.

---

(214) البيت في ديوانه ص 248، وفي الأساس مادة (ثأر) ص 68 ومابعدها، عمود 2.

(215) البيت لأنس بن العباس السلمي في الكتاب لسيبويه. وفي تحصيل عين الذهب بهامشه ج 2 ص 349 وفي الكامل ج 2 ص 60.

(216) البيت في ديوانه ص 99 وفي الموشح ص 150.

(217) البيت في الخصائص ج 2 ص 475 غير معزو.

(218) ج 4 ص 183 وانظر الضرائر ص 53 ومابعدها، وتجدر الإشارة إلى أن بَيْن الوارد في (شرح شواهد الشافية) وبيْن الوارد في (الضرائر) بعض الاختلاف لعله يرجع إلى تصرف البغداديّ، دفعه إليه دافع حب الاختصار.

هـ ـ الوقـف[219]

النموذج حذف المشدد في الوقف[220]

الشاهد الرابع بعد المائة[221] ونصه قول لبيد (م عام 41 هـ = 661 م).

وقَبيـلٌ مـن لُكَيْـزٍ شاهـد   رهطُ مرجومٍ ورهطُ ابن المُعَلْ[222]

هو من الشواهد التي تشهد بوقوع حذف المشدد في الوقف وحذف حرف بعده عند الضرورة كما هو واضح في كلمة (المعل) وأصلها (المعلّى).

وقد أطال البغداديّ في هذا المبحث وأورد نماذج وأقوالا وشواهد ثم كان مما أورده كلام ابن عصفور في (الضرائر) حين قال : «واعتبر ابن عصفور في كتاب الضرائر حذف اللام الثانية مع الألف قال : وقد يحذف المشدد ويحذف حرف بعده، ومن ذلك قول لبيد (ورهط ابن المعلى) يريد المعلى وقول النابغة :

إذا حـاولت في أسد فجـوراً   فإني لست منك ولست منْ[223]

يريد مني انتهى»[224].

و ـ الإبـدال[225]

النموذج : حذف الفتحة التي هي علامة الإعراب من آخر الفعل المضارع[226]

الشاهد التاسع والتسعون بعد المائة[227]، ونصه قول لبيد :

---

(219) ج 4 ص 191.

(220) نفسه ص 209.

(221) نفسه ص 207.

(222) البيت في الكتاب لسيبويه وفي تحصيل عين الذهب بهامشه ج 2 ص 291 وفي الموشح ص 151، واللسان مادة (رجم) ج 1 ص 1137 عمود 2.

(223) البيت في ديوانه ص 108، وفي الكتاب وتحصيل عين الذهب ج 2 ص 290 ورواية الديوان (ولست في)، وعليه فإنّ البيت لاموضع فيه للاستشهاد.

(224) ج 4 ص 209، وانظر الضرائر ص 134، 135.

(225) ج 4 ص 414.

(226) نفسه ص 416.

(227) نفسه ص 415.

تَـرَّاكُ أمكِنَـةٍ إذا لم أرْضَهــا   أو يرتبط بعضَ النفوسِ حمامُها[228]

يتضمَّن الشاهد ضرورة تتمثل في إسكان الفعل المضارع وحققها النصب، لأنه بعد (أو) التي بمعنى (إلاَّ أن)، وهناك تعليل آخر غير هذا لا حاجة بنا إلى إيراده هنا[229].

وقد أيَّد البغداديّ هذا التخريج النحويَّ بقول ابن عصفور فقال : «قال ابن عصفور في كتاب (الضرائر) ومنهم حذفهم الفتحة التي هي علامة الإعراب من آخر الفعل المضارع كقول لبيد : أو يرتبط ألا ترى أنه أسكن يرتبط وهو في الأصل منصوب لأنه بعد (أو) التي بمعنى (إلاَّ أنّ) وإذا كانت بمعنى (إلاَّ أنّ) لم يكن الفعل الواقع بعدها إلاَّ منصوباً بإضمار أن وحذفها من آخر الفعل المعتل أحسن كقوله :

أبى الله أن أسْمُو بأمٍّ ولا أب

انتهى»[230].

وبجانب استدلال البغداديّ بابن عصفور فإنه اعتضد برأي غيره تأييداً لابن عصفور نفسه وجلاء لما ذهب إليه إثراءً للبحث، وإغناءً للبيان وخدمةً لمضمون الشاهد الذي لم يأل البغداديّ جهداً في شرحه لغةً وإعراباً استشرافاً لما يود البوح به الشاعر.

ووفاءً بالوعد، وبعد هذه النماذج نقدم جدولاً استقصائياً للمواضع التي استدل فيها البغداديّ بابن عصفور بالنقل عنه أو الايماء إلى اسمه في كتابه (شرح شواهد الشافية) وفيما يلي الجدول المذكور.

---

(228) البيت في ديوانه ص 228 وهو من معلقته التي أولها :

عفـيت الدِّيــارُ محلّهــا فمقامُهـــا   بمنــى تأبَّــد نحو لها فرجامُهـــا

وانظر الزوزني (الحسين) شرح المعلقات السبع ص 125.

(229) من ذلك أن فعل (يرتبط) معطوف على (لم أرضها) ج 4 ص 416.

(230) ج 4 ص 416، هو عجز بيت لعامر بن الطفيل، وصدره :

فما سودتني عامر عن وراثة

وقد ورد في المفصل ص 384 وفي المغنى ج 2 ص 677 وعند السيوطي (عبد الرحمن)، شرح شواهد المغني ج 2 ص 953 الشاهد 845، وفيه أن البيت من قصيدة أولها :

تقـول ابنـة العمـريّ مـالك بعدمـا   أراك صحيحــاً كالسليم المعــذب

شرح شواهد الشافية	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 4 ج 4 ص 18 ج 4 ص 18 س 8 ومابعده	أبنية الاسم نقص الحركة نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 84 س 2 ومابعده
ج 4 ص 63 ج 4 ص 68 ج 4 ص 68 س 3 ومابعده	المصـــدر ترخيم الاسم في غير النداء نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 136 س 8 ومابعده
ج 4 ص 121 ج 4 ص 128 ج 4 ص 128 س 11 ومابعده	الجمـــع نقص الحركة أيضاً نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 85 س 3 ومابعده
ج 4 ص 176 ج 4 ص 183 ج 4 ص 183 س 14 ومابعده	الابتـــداء قطع همزة الوصل في الدرج نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 53 س 5 ومابعده
ج 4 ص 191 ج 4 ص 209 ج 4 ص 209 س 8 ومابعده	الوقـــف حذف المشدد في الوقف نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 134 س 10 ومابعده
ج 4 ص 216 ج 4 ص 216 س 15 ومابعده	إبدال الياء الخفيفة جيماً في الشعر نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 231 س 3 ومابعده
ج 4 ص 221 ج 4 ص 221 س 6 ومابعده	إبدال ألف (ما) و(هاهنا) هاء نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 232 س 6 ومابعده

شرح شواهد الشافية	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 247 ج 4 ص 247 س 19 ومابعده	إجراؤهم الوصل كالوقف نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 31 س 6 ومابعده
ج 4 ص 266 ج 4 ص 266 س 16 ومابعده وص 267 س 15 ومابعده	حذف فعلَي الشرط والجزاء نص الاجتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 184 س 15 ومابعده
ج 4 ص 310 ج 4 ص 314 ج 4 ص 314 س 4	الإمالـة وصل ألف القطع نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 99 س 2 ومابعده
ج 4 ص 353 ج 4 ص 402 ج 4 ص 402 س 14 ومابعده	الإعـلال إبدال الهمزة من الياء نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 224 س 1 ومابعده
ج 4 ص 404 ج 4 ص 404 س 3 ومابعده	إثبات حرف العلة في الموضع الذي يجب حذفه فيه نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 42 س 2 ومابعده
ج 4 ص 410 ج 4 ص 410 س 1 ومابعده	إبدال الهمزة من الياء أيضاً نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 224 س 1 ومابعده
ج 4 ص 414 ج 4 ص 416 ج 4 ص 416 س 4 ومابعده	الإبـــدال حذف الفتحة التي هي علامة الإعراب من آخر الفعل المضارع نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 89 س 3 ومابعده

شرح شواهد الشافية	موضع الاستدلال	المصدر كتاب الضرائر
ج 4 ص 428 ج 4 ص 428 س 7 ومابعده	إبدال الهمزة من الألف نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 221 س 6 ومابعده
ج 4 ص 430 ج 4 ص 430 س 11	إبدال الهمزة من واو ساكنة مضموم ما قبلها نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 224 س 14 ومابعده
ج 4 ص 443 ج 4 ص 443 س 17 ومابعده	إبدال الياء من حرف من الحروف الصحاح نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 225 س 14 ومابعده
ج 4 ص 447 ج 4 ص 447 س 16 ص 248 س 5	إبدال السين من (الخامس) ياء والاكتفاء بالكسرة عنها نص الاحتجاج أو الإشارة إلى صاحبه	ص 227 س 10

آخـــر المطـــاف

حين نعمد إلى الدراسة، ومعها الجداول، نتدبرها ملياً مستبطنين مالم نستبطن خلال الدرس والبحث نستنتج أن ابن عصفور جدير بدراسة مستقلة جادة عن آرائه النحوية وجهده العلميّ في إثراء الدرس النحويّ، لهذا قلت في طالعة هذه الدراسة «... بغض النظر عما يروج من آرائه في المصادر النحوية وهي كثيرة مبثوثة بين ثناياها تغري همة الباحث بجمعها ودراستها لأنها حرية بذلك، فهل ينتبه الباحث المتخصص في هذا إلى هذا ؟ نتمنى»

إن من يدرس كتاب (ضرائر الشعر) وحده يستطيع أن يلمح في رحابه الوسيعة التفرد النحويّ لابن عصفور، وعندما أذهب إلى هذا لست أدعي أنه أتى بجديد على مَنْحَى ماأتى به ابن مضاء (م عام 592 هـ = 1196 م) في كتابه (الرد

على النحاة) من الثورة على نظرية العامل، فذاك مالا أقصده قطعاً وإنما الذي أقصده حقاً هوأ ن التفرد النحوي لابن عصفور تمثل عندي في أنه نحا بمباحثه النحوية نحواً غير معهود عند الكثير من النحاة خاصة المقلدين منهم استطاع به كسر طوق الانغلاق في دائرة المدرسة البصريَّة والمدرسة الكوفيَّة، وآية ذلك أنه يعرض القضية النحويَّة أو اللغوية فإذا ما عَنَّ له فيها رأي انطلق يجادل مُصَحِّحاً، إن اقتضى الأمر التصحيح، وموجِّهاً، إن اقتضى التوجيه، ومفنداً، إن دعا جوهر القضية إلى التفنيد، غير مبالٍ بما يكون قد نال مدرسة نحوية مَّا من الانتقاد عليها مادام الحق رائده، ومن هنا يسوغ القول لنا بأن ابن عصفور صاحب مدرسة لها معالمها الواضحة ومميّزاتها المتفردة تستحق الرصد العلميّ من قِبَل الباحثين المتخصصين لاستخلاص هذه المعالم والمميّزات ودراستها دراسة علميَّة جادة تسهم في إبراز المدرسة النحوية الأندلسيَّة في الصورة الاستقلاليّة.

أما إذا أضاف الباحث المتخصص مايروج من آراء لابن عصفور في كتبه الأخرى (كالمقرب) وسواه، وما يروج من آرائه الأخرى في أمهات المصادر النحويّة، أقول إذا أضاف الباحث المتخصص ذلك إلى ما سبق ذكره فإنه،بلا أدنى ارتياب، سوف يُحرز منهلاً[231] من المعارف النحوية ذات طرافة يمدده بكل مايريد في هذا الميدان مما يزيد معالم مدرسة ابن عصفور النحويَّة ومميزاتها إشراقاً ونَضَارةً ووَضَاءَةً.

ولقد أحسن الدكتور فخر الدين قباوة صنعاً حين ألَّف عن ابن عصفور كتابه (ابن عصفور والتصريف) ففصَّل فيه مذهبه في علم الصرف وبيَّن موقفه من العلماء السابقين، ولنظير هذا أدعو بإلحاق، وبذلك سيبدو الكيان الأندلسيّ العلميّ شامخاً وهو شموخ تكون عبر سنوات طويلة تبدأ من الفتح الاسلامي إلى عصر ابن عصفور ومابعد عصر ابن عصفور إلى أن أخذت مواكب الحضارة الاسلامية ترجع القهقرى موكباً موكباً، وذلك حين أصبحت الخرافة دَيدَن الحكام وشريعة الناس، وأضحى التفرُّق بدل التوحُّد وأمسى التقليد عوضَ الاجتهاد وبات الانغلاق مكان الانفتاج، فاحترقت الأندلس في لهيب هذا الضياع.

(231) شاع على أقلام المعاصرين وألسنة المذيعين والمذيعات استعمال فعل (أحرز) لازماً هكذا (أحرز على الشهادة) والصواب هو ما أثبتناه أعلاه.

ومع ذلك اقتعد عطاؤها ذاكرةَ التاريخ ألقاً حيّاً يشع ويشع، وحوله أعاصير تزمجر، لكنها ماتلبث أن ترتد خائبة وهو ثابت شامخ يستمد الثبات والشموخ من مقومات الوحي الخالد وخصائصه، وماكان كذلك فهو صِنْو الزمان يمضي معه في صحو دائم يحضر الخطر إلى شق الطريق لتسلّق الذّرَى.

المصادر والمراجع

الأخطل (غياث بن غوث)
ديوان شعره، صنعة السكريّ، تحقيق د. فخر الدين قباوة، دار الأصمعيّ، حلب 1970.

الأزهريّ (خالد)
التصريح بمضمون التوضيح، المطبعة المصرية 1305 هـ

الأشمونيّ (علي)
منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، دار الجيل، رتَّبه وضبطه وصحَّحَهُ مصطفى حسين أحمد (بلا تاريخ)

الألوسيّ (محمد شكري)
الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر، مكتبة دار البيان، بغداد (بلا تاريخ).

اِمرؤ القيس
ديوان شعره، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم دار المعارف 1958.

الأنباريّ (عبد الرحمن)
الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ومعه كتاب الانتصاف من الانصاف للمحقق المذكور، ط 4، مطبعة السعادة 1380 ـــ 1961.

بحرق (محمد)
تحفة الأحباب وطرفة الأصحاب، مطبوعات مكتبة ومطبعة عبد السلام بن شقرون.

البطليوسيّ (ابن السيد)
الاقتصاب، طـ دار الجيل بيروت 1973.
البغداديّ (عبد القادر)
ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، طـ 1299 هـ
ـ شرح شواهد الشافية، تحقيق محمد نور وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت 1395.
البكريّ (أبو عبيد عبد الله)
اللالي في شرح أمالي القالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والنشر 1354 ـ 1936
أبو تمام (حبيب بن أوس)
ديوان الحماسة بشرح التبريزيّ، طـ 1، دار القلم بيروت (بلا تاريخ)
ابن الجزريّ (محمد)
النثر في القراءات العشر، راجعه محمد الضباع، دار الكتب العلمية بيروت (بلا تاريخ).
ابن جني (عثمان)
الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، طـ دار الكتب 1376 ـ 1956.
حاتم الطائي
ديوان شعره، نشر ابراهيم الجزيني، دار الكاتب العربي بيروت 1968.
حسان بن ثابت
ديوان شعره، دار صادر بيروت 1386 ـ 1966.
رؤبة بن العجاج
ديوان شعره، نشر وليم بن الورد البروسي ليبسيج 1903.
الريسوني (محمد المنتصر)
الشعر النسويّ في الأندلس، دار مكتبة الحياة لبنان 1978.
ابن الزبير (أحمد)
صلة الصلة، تعليق بروفنصال الطبعة الاقتصادية، الرباط 1937.

الزمخشريّ (محمود)
ــ المفصَّل، طـ 2 دار الجيل، لبنان (بلا تاريخ)
ــ أساس البلاغة، دار صادر بيروت 1385 ــ 1965

ابن السكيت (يعقوب)
إصلاح المنطق، شرح وتحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر 1375 ــ 1956.

السيوطيّ (عبد الرحمن)
ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، طـ 1 مطبعة عيسى الفابي 1384 ــ 1964.
ــ شرح شواهد المغني، تذليل محمد محمود الشنقيطيّ، منشورات دار مكتبة الحياة 1386 ــ 1966.

الشنقيطي (أحمد الأمين)
الدرر اللوامع على همع الهوامع، شرح جمع الجوامع، طـ 2 على الأوفست، 1393 ــ 1973.

الشنتمري (يوسف)
تحصيل عين الذهب، من معدن جوهر الأدب، في علم مجازات العرب، (بهامش الكتاب لسيبويه)، طـ 1 بولاق 1316.

الصبان (محمد بن علي)
حاشيته على الأشموني (مطبوعة بهامشه).

ابن عصفور (علي)
ضرائر الشعر تحقيق السيد ابراهيم محمد طـ 1 دار الأندلس 1980.

العسكريّ (أبو هلال الحسن)
كتاب الصناعتين تحقيق على محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل ابراهيم، طـ 1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي 1371 ــ 1952.

ابن عقيل (عبد الله)
شرح الألفية تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد طـ 9 المكتبة التجارية الكبرى، 1375 ــ 1956.

الفرزدق (همام بن غالب)
ديوان شعره دار صادر بيروت 1386 ــ 1966.
القالي (أبو علي اسماعيل)
الأمالي، طـ 2، المكتبة التجارية الكبرى، 1373 ــ 1954.
ابن قتيبة (عبد الله)
ــ تأويل مشكل القرآن، شرحه ونثره السيد أحمد صقر (بلا تاريخ ولا مكان الطبع)
ــ الشعر والشعراء، طـ 2، دار الثقافة بيروت 1969.
القزاز (محمد)
ضرائر الشعر أو كتاب مايجوز للشاعر في الضرورة تحقيق وشرح ودراسة د. محمد زغلول سلام، و د. محمد مصطفى هرارة، الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية 1973.
الكتبي (محمد بن شاكر)
فوات الوفيات تحقيق د. إحسان عباس دار صادر بيروت 1974.
المبرد (محمد)
الكامل في اللغة والأدب، المكتبة التجارية الكبرى (بلا تاريخ).
ابن مالك (محمد ابن الناظم)
شرح الألفية منشورات ناصر خسرو طهران 1312.
المراكشي (عبد الملك)
الذيل والتكملة السفر الخامس تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت 1965.
المرزباني (محمد)
الموشح تحقيق علي محمد البخاري دار نهضة مصر 1965.
المقري (أحمد)
نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب دار صادر بيروت 1388 ــ 1968.

المكودي (عبد الرحمن)
شرح الألفية مطبعة البابي 1347 هـ

ابن منظور (محمد بن مكرم)
لسان العرب، إعداد يوسف خياط ونديم مرعشلي دار لسان العرب، بيروت 1389 هـ

النابغة (زياد بن معاوية)
ديوان شعره المكتبة الأهلية بيروت 1929.

ابن النديم (محمد بن اسحاق)
الفهرست تحقيق د. رمضان عبد التواب الناشر مكتبة الخانجي مصر 1400 — 1980.

النعساني الحلبي (محمد)
المفضَّل في شرح أبيات المفصَّل (بهامش المفصل)

ابن هشام (عبد الله)
— أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط 4، المكتبة التجارية الكبرى، 1375 — 1956.
— مغني اللبيب تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المرني القاهرة (بلا تاريخ)

الوزاني (محمد المهدي)
إيضاح المسالك الخفية إلى الفتوحات القيوميَّة وهي حاشية على شرح السوداني على الأجرومية طبعة مجرية

ظَوَاهِر ثقافيَّة وَاجتماعيَّة

الفكر السحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال العصر المرابطي

د. إبراهيم القادري بوتشيش
كلية الآداب ــ مكناس

عرف المجتمع المغربي-الأندلسي ــ على غرار كل المجتمعات الانسانية ــ أنماطا متعددة من أشكال الفكر الغيبي، والمعتقدات الخرافية، كان أبرزها نمط الفكر السحري. والواقع أنه لايتأتى فهم هذا النمط من التفكير المجتمعي بمعزل عن خلفيته السوسيو-اقتصادية، والنسيج الثقافي والمناخ السياسي الذي أفرزه، فهو انعكاس أمين لظواهر وقضايا شهدها العصر المرابطي، وتعبير عن مواقف وأدوات لتجاوز المشاكل والأزمات التي تجدرت في هذا العصر، ومحاولة لجعل الانسان سيدا على الطبيعة، يذلل صعواباتها، ويقتحم المستحيل عن طريق تخطي المألوف والشائع. لكن كيف يفسر انتشار هذه الظاهرة وذيوعها في ربوع المغرب والأندلس ؟

لقد انتهينا في إحدى الدراسات[1] للأحوال الاقتصادية في العصر المرابطي إلى القول بوجود تفاوت في ملكية وسائل الانتاج من أرض وماشية وآلة ورؤوس أموال، مما سمح بظهور تفاوت اجتماعي استفادت منه فئة محدودة، بينما أقفلت أبواب الرزق أمام فئات عريضة من شرائح المجتمع، وسدت أمامها كل القنوات والطرق الممكنة لتحسين وضعها الاجتماعي[2]، وهو ما جعلها تلجأ إلى الفكر

---

(1) انظر دراستنا : الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين. أطروحة لنيل دكتوراه الدولة نوقشت بكلية الآداب بمكناس سنة 1991 (مرقونة) ج 1، ص : 143 وما بعدها.

(2) نفسه، ج 2، ص : 256 وما بعدها.

الغيبي لتعبر عن طموحاتها وأمانيها، وتؤسس عالما «خياليا» تختزن فيه كل توجهاتها وتطلعاتها.

ونظرا لعجز الدولة المرابطية عن تقديم حلول عملية وناجعة لعدد من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، فإن العامة حاولوا بناء عالم خاص لحل معضلاتهم، فأقاموا في ضوء ذلك مجموعة من المعتقدات الغيبية.

وتدخلت عوامل أخرى لتساهم في تكريس الفكر السحري بالمغرب على الخصوص، منها ترسبات بعض المعتقدات القديمة التي تميل أو تتفاعل مع مظاهر السحر والشعوذة. فمن خلال استقراء الماضي، يتضح أن ثمة ديانات وثنية ومعتقدات خرافية طغت على عقلية السكان، بعضها محلي، وبعضها وافد من الشرق تمخض عنها تهييء الذهنية المغربية-الأندلسية لتقبل أنماط الفكر السحري والاعتقاد بوجود أرواح في الجن داخل مختلف العناصر الطبيعية من عيون وأنهار وأحجار وجبال وأشجار. ولا تزال بعض القبائل المغربية — إلى الآن — تعظم هذه العناصر وتقيم لها مواسم سنوية[3].

وبالمثل، فإن سذاجة العامة وسرعة تصديقهم لاشكال الفكر الغيبي ساهمت في تكريس الاعتقاد بالسحر والعرافة. فمنذ البدايات الأولى للعصر المرابطي، نسبوا إلى عبد الله بن ياسين قدرته على تفجير الماء من قلب الصحراء القاحلة[4]. كما صدقوا خبر انقطاع نقيق الضفادع بمجرد ما اقترب من إحدى البرك التي كانت توجد بداخلها[5] ناهيك عن تقبل ذهنيتهم تصديق الاشاعات[6] والافتراءات والمزاعم الشعبية superstitions[7]. وقد استغل المهدي بن تومرت نقطة الضعف

(3) بن منصور : قبائل المغرب. طبعة الرباط 1968. المطبعة الملكية، ج 1، ص : 287.

(4) البكري : المغرب في ذكر افريقية والمغرب. نشره دي سيلان. طبعة الجزائر 1911، ص : 168 — 169.

(5) ابن الخطيب : أعمال الأعلام. تحقيق أحمد مختار عبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، طبعة البيضاء 1964، ج 3، ص : 231 — ابن أبي زرع : الأنيس المطرب تحقيق عبد الوهاب بن منصور. طبعة الرباط 1973، ص : 133.

(6) ابن عذاري : البيان المغرب، تحقيق بروفنسال وس. كولان. طبعة بيروت 1980، ج 4، ص : 62.

(7) انظر أطروحتنا الآنفة الذكر، ج 3، ص : 789 — 790.

هاته في العقلية المغربية ليمرر مخططاته لتصفية الدولة المرابطية عبر مجموعة من الحيل والمناورات والتمويهات والاوهام والحيل التي انطلت برمتها على العامة[8]. ومن ثم نعتقد أن ترسبات العقلية الميثية ومحاولة تجاوز مرارة الواقع الاقتصادي والاجتماعي المعاش، كان وراء انتشار ظاهرة السحر والعرافة.

وقد فطن ابن خلدون[9] إلى هذه الحقيقة حين ربط السحر والشعوذة بالعقلية القاصرة والعجز عن المعاش الطبيعي فذكر أن «الذي يحمل على ذلك في الغالب زيادة على ضعف العقل إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة». وأفاض في الحديث عن السحر فقسم النفوس الساحرة إلى ثلاثة مراتب[10].

ومهما كان الأمر، فقد تجذرت الظاهرة السحرية في شرايين المجتمع، وانعكست مظاهرها في كل مناحي الحياة العامة. ولا غرو فإن أمثال العامة قد التقطت هذه الظاهرة ونحتتها في ذاكرتها فأشارت إلى المشتغلين بالسحر والعرافة[11]، والأدوات الاجرائية لمواجهتها كالحروز والتعاويذ[12].

والجدير بالذكر أن البعض اتخذ هذا المجال مصدرا للرزق وحرفة للتكسب. وتوجد في هذا الصدد رسالة في ثنايا كتاب «ريحان الألباب» كتبها أبو بكر بن عبد العزيز إلى أبي عبد الله بن أبي الخصال حول رجل يدعي السحر ومعرفة

---

(8) تذكر المصادر عدة حيل وتمويهات قام بها ابن تومرت على حساب العامة السذج نذكر من بينها على سبيل المثال إيهامه لهم بوجود بئر تنبعث منها أصوات ملائكة تشهد بصدق معجزة رفيقة الونشريسي. والأمثلة على هذه الشاكلة تطول. انظر : النويري : نهاية الأرب في فنون الأدب. تحقيق حسين نصار. القاهرة 1983 ج 24 ص : 284 — 285.

(9) المقدمة : تحقيق عبد الواحد وافي. طبعة 1952. مطبعة لجنة البيان العربي. ج 3، ص : 902.

(10) نفسه، ص : 1113 — 1115.

(11) قالت العامة : «ضرابة الخفيف، المقرع والتكتيف» مثل رقم 1632. انظر : ري الأوام ومرعى السوام. تحقيق محمد بن شريفة طبعة فاس 1975، ج 1، ص : 263.

(12) قالوا : «حروز خطاب» مثل رقم 843. وقالوا أيضا : «حرز أبي دجانة». انظر نفس المصدر والصفحة.

الغيب، ويستعمل في ذلك أساليب غريبة مثل إشعال النار وقراءة التعاويذ[13].

وتشير المصادر إلى زينب النفزاوية زوجة الأمير يوسف ابن تاشفين باسم «الساحرة». ورغم ما يحمل على الظن أنها سميت كذلك لجمالهاوفطنتها، فالراجح أنها سميت بهذا الاسم لممارستها أعمال السحر. ومما يشفع في هذا الترجيح أن بعض الأميرات المرابطيات لم تكن أقل منها جمالا وفطنة، ومع ذلك لم يطلق عليهن هذا الوصف[14]. ومما يعزز هذا الظن رواية تذكر أنه كان لزينب هاته كهف يحتوي على كمية من الأموال والكنوز، وقد أطلعت عليه يوسف بن تاشفين. لذلك ليس غريبا أن يصفها ابن عذاري[15] بقوله : «وكان لها أخبار مستطرفة غريبة كمثل أخبار الكهنة، فبعض يقول أن الجن يكلمها وبعض يقول هي ساحرة»، وهو نص غني عن كل بيان.

ونظرا لاعتقاد الناس في الظاهرة السحرية وما يمكن أن تسفر عنه من شر وعواقب وخيمة، فإنهم فكروا في الوسائل الكفيلة بالتصدي لها، فابتكورا طريقة تمكن من إبطال تأثيرها، وتتجلى في أكل الفجل ممزوجا بالعسل، إذ ساد الاعتقاد بأنه وسيلة تعمل على دفع السحر وإبطاله[16].

واشتهرت منطقة غمارة على الخصوص بممارسة السحر والشعوذة، فعلى الرغم من مرور قرن على حركة حاميم وأخته وعمته الساحرتين، فإن أثره استمر في القرن اللاحق إذ خلفه ابنه في مزاولة هذا العمل. شفيعنا في هذا الاستنتاج ما ذكر عنه أحد المؤرخين[17] حين قال : «وكان لابنه عيسى من بعده قدر جليل في غمارة»، فضلا عن إشارته إلى استمرار السحر في غمارة إلى عصره.

---

(13) المواعيني : ريحان الألباب وريعان الشباب (مخطوط الخزانة الحسنية رقم 2647) ص : 92، 93، 94.

(14) ابن الابار : التكملة لكتاب الصلة. تحقيق كوديرا. ترجمة رقم 2875.

(15) البيان المغرب ج 4، ص : 18.

(16) ابن بصال : كتاب في الفلاحة. تحقيق خوسيه مارية مياس بيكروسا. طبعة تطوان 1955، ص : 190.

(17) ابن خلدون : كتاب العبر، تحقيق خليل شحاذة، بيروت 1981، دار الفكر، ج 6، ص : 288.

ومن السحرة الذين طار ذكرهم في هذه المنطقة رجل يدعى أبوكسية كان يقيم بجبال مجكسة، وله نفوذ واسع على الناس حيث لم يكن أحد يجرؤ على مخالفته. وكل من عصاه أو خالفه عاقبته بقلب كسائه الذي كان يلتحف به نحو وجهه «فتصيبه صائبة في ماله أو بدنه»[18]. وفي العبارة الأخيرة ما ينهض حجة على ارتباط السحر بالواقع المادي، إذ هدد الساحر بتشتيت أموال كل من عصاه. ويتحمل أن تكون هذه الطريقة قد عرفت لدى بعض السحرة الصقالبة كما يميل إلى ذلك أحد الباحثين[19] دون برهان قاطع.

والراجح أن نفوذ هذا الساحر استمر طيلة العصرين المرابطي والموحدي بدليل قول صاحب الاستبصار[20] وهو معاصر للموحدين بأن «لبنيه اليوم وعقبه في تلك الناحية ــ غمارة ــ مزية وحظوظ على من سواهم».

ومن جملة الممارسات الغريبة القريبة من السحر والشعوذة ماعرف في المصادر باسم «الرقادة»، وهو مصطلح يشير إلى حالة نفسية تعتري الانسان بسبب غيبوبة طويلة ينسلخ فيها عن الوجود مدة ثلاثة أيام عن طريق النوم العميق. وبعد اليقظة يصير المغشى عليه يتكلم بنوع من الهذايان «فإذا صح في اليوم الموالي أتى بعجائب مما يكون في ذلك العام من خصب أو جذب أو حرب»[21]. وتحمل هذه الرواية مغزى عميقا يعكس كذلك ارتباط السحر بالظواهر الاقتصادية كالخصوبة والجفاف، وهي القضايا التي شكلت الهاجس الأساسي لسكان غمارة. فالشعودة في نهاية التحليل، قراءة لأحداث المستقبل الاقتصادي، وما يرجى من ورائه.

وينفرد البكري[22] بإبراز صورة أخرى من المظاهر السحرية التي شهدتها مدينة باديس إذ ينقل لنا رواية شفوية مفادها أنه كان بمرسى هذه المدينة رجل

---

(18) البكري : م.س. ص : 101.

(19) Profetes, devins et magiciens chez les Berbères : LEWICKI medievaux- Folio Orientalia TVII 1965, p. 23.

(20) مؤلف مجهول : كتاب الاستبصار، تحقيق سعد زغلول، طبعة البيضاء 1985، دار الفكر المغربية، ص : 192.

(21) نفس المصدر والصفحة ــ البكري : م.س. ص : 101.

(22) المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، ص : 102.

قصير القامة، مصفر اللون، يستنبط المياه على شكل عيون وآبار من المناطق الجافة التي ينعدم فيها الماء. وكانت له القدرة على معرفة قرب المياه أو بعدها عن طريق استنشاق هواء الموضع الموجود فيه. ولايخفى ما للماء من أهمية قصوى في منطقة غمارة التي تعتمد على الرعي والكلإ لتربية المواشي، ومن ثم لانجاري «لويكي»[23] الذي أرجع هذه العادة إلى أصول يهودية.

ويطالعنا جغرافي آخر[24] بخبر لايخلو من مظاهر سحرية يذكر فيه أن صومعة الجامع الموجود في قصبة مراكش كانت تعلوها تفاحات من ذهب، حاول بعض السلاطين المتعاقبين على حكم المغرب إزالتها لحاجتهم إلى المال. لكن كانت تحدث لهم كل مرة حادثة غريبة تجبرهم على تركها، حتى شاع لدى العامة أن «من ركز تلك التفاحات قرأ عليها عزائم سحرية ألزمت بعض الأرواح برصدها على الدوام».

علاوة على انتشار السحر في الأوساط الاجتماعية، شاعت أيضا الكهانة والعرافة والتنجيم. وقد عرف ابن خلدون[25] الكهانة بأنها من خواص النفس الانسانية التي تحصل عن طريق الانسلاخ من عالم البشرية إلى الملكة بالفطرة في لحظة أقرب إلى لمح البصر. بينما أكد أن العرافين يأخذون بالظن والتخمين بناء على مايتوهمونه ويدعون معرفة الغيب «وليس منه على الحقيقة»[26].

ومن القرائن التي تدل على ذيوع الكهانة في العصر المرابطي أن الأمير إسحاق بن علي بن يوسف كان على دراية كبيرة بعلم الحدثان حتى شاع خبره بين الناس، مما جعل الأمير علي بن يوسف يختبر أحواله عن كثب حتى تحقق من صحة تنبؤاته[27].

ومنذ اللحظة الأولى، أحاطت الدولة المرابطية نفسها بالمنجمين والكهنة، فعندما شرع يوسف بن تاشفين في بناء مراكش، أخبره المنجمون أنه سيخوض معارك

---

(23) Profetes, devin, p. 25

(24) الوزان : وصف افريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، طبعة الرباط 1980 ج 1، ص : 103 — 104.

(25) المقدمة، ج 1، ص : 361.

(26) نفسه، ص : 373.

(27) ابن عذاري : م.س. ص : 101.

كثيرة، فاستعان ببعض السحرة لوضع العراقيل التي تحول دون معرفة العدو مصادر الماء المجلوب للمدينة، تجنبا لقطعه عنها[28].

وفي عهد علي بن يوسف، كان الوزير مالك بن وهيب على رأس المنجمين والحزائين. وحسبنا أنه أول من دق ناقوس خطر ابن تومرت وتنبأ بنهاية دولة المرابطين على يده[29]. كما أحاط يحي بن تميم نفسه بمجموعة من المنجمين[30]، بل كان هو نفسه «عالما بالنجوم وأحكامها»[31].

وقبيل سقوط الدولة المرابطية، تحدث الكهان عن تحول وشيك الوقوع، وأن شكل السكة سيتغير من الشكل المستدير (عملة المرابطين) إلى المربع (عملة الموحدين)، عندما يقع اقتران الكوكبين العلويين[32] ونعت مالك بن وهيب المذكور ابن تومرت بأنه صاحب هذا القران[33].

وتمدنا المصادر ببعض النصوص التي تثبت صحة أقوال الكهنة والمنجمين. فبعد أن استولى الموحدين على مالقة، نبشوا لحد القاضي ابن حمدين وصلبوه. وكان الكهان قد تنبأوا منذ ولادته بأنه سيصلب «فصدقته الأيام»[34]. كذا الحال بالنسبة لوالدة أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت التي توفيت فجأة «وكان بعض المنجمين قد حكم بذلك في موتها واتفقت الاصابة»[35].

---

(28) الوزان : م.س. ص : 108.

(29) الزركشي : تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، طبعة تونس 1289 هـ (ط 1)، ص : 3.

(30) ابن خلكان : وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت (دون تاريخ) دار صادر ج 5، ص : 214 — 215.

(31) ابن أبي دينار : المؤنس في أخبار افريقية وتونس، طبعة تونس 1286 هـ (ط 1) مطبعة الدولة التونسية، ص : 88.

(32) القلقشندي : صبح الأعشى، طبعة القاهرة (دون تاريخ) نشر المؤسسة العامة للتأليف ج 5 ص : 191 — ابن خلدون : كتاب العبر، ج 6، ص : 302.

(33) ابن خلدون : م.س. ص : 304.

(34) ابن الخطيب : أعمال الأعلام القسم الأندلسي، تحقيق بروفنسال، طبعة بيروت 1955 (ط 2) دار المكشوف، ص : 254.

(35) الاصفهاني : خريدة القصر وجريدة العصر. تحقيق الدسوقي وعبد العظيم، طبعة القاهرة 1964، ج 1، ص : 340.

فضلا عن ذلك، يزودنا ابن الخطيب[36] بصورة وافية عن أحد العرافين من خلال رسالة وردت في ترجمة محمد بن مسعود ابن خالصة بن فرج بن أبي الخصال. ومنها نستشف أنه كان يلبس عمامة وسبحة، ويغوص في أنواع من علوم التنجيم والحساب، والناس يزدحمون عليه، وهو يخاطبهم بصوت مرتفع، ويذكر أسماء النجوم كزحل وغيرها للكشف عن الغيب.

على أن أهم طرق التنبؤ بالغيب التي عاشت في الحقبة المرابطية تتجلى في خط الرمل[37] التي ورد ذكرها في نوازل ابن رشد[38]. وتميط فتوى هذا الفقيه اللثام عن الارتباط الواضح بين سيادة هذه الظواهر الغيبية والأوضاع الاقتصادية إذ جاء فيها أن «معرفة ما يتستر الناس به من أسرارهم، وما ينطوون عليه من أخبارهم، وما يحدثه الله من غلاء الاسعار ورخصها، ونزول المطر، ووقع القتل وحلول الفتن وارتفاعهما وغير ذلك من المغيبات إبطال لدلائل النبوات وتكذيب للايات المنزلات». لذلك اعتبرها من «حبائل الشيطان». ومع ذلك، فإن خط الرمل كما يتضح من نص ابن رشد نفسه ارتبط بمعرفة غلاء الأسعار أو رخصها، أو بالمجاعات والجفاف وما ينجم عن ذلك من فتن، وهي قضايا وظواهر برزت في أواخر العصر المرابطي، مما يعكس ارتباط الفكر الغيبي بالأزمة.

ويغلب على الظن أن هذه الظاهرة انتشرت في جنوب المغرب الأقصى حيث اشتهرت بها قبيلة ازقار[39]. ويذكر الادريسي[40] أن رجل من سجلماسة خبئت

---

(36) الاحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان. طبعة القاهرة 1974، ج 2 ص : 404 ويذكر بعض ماكان يقوله هذا المشعوذ أمام جمهور الناس المزدحمين عليه : «أنا استدركت بالانبار فرحة الاقبال وترحة الادبار، وطالعت اقليديس فاستنبطته، وصارعت المجسطي فجسطته وارتمطت إلى الاريتماطيقي وأطلقت الاوليطيقي... وعاينت زحل حين استقر على بعيره...».

(37) عن خط الرمل وكيفية ضربه انظر : ابن خلدون : م.س. ج 1، ص : 379 — 380.

(38) نوازل ابن رشد، مخطوط الخزانة العامة بالرباط قسم الوثائق والمخطوطات رقم ك 731، ص : 361.

(39) Op. Cit., p. 15 : LEWICKI ويذكر أن هذه القبيلة تمثل أجداد الطوارق الحاليين.

(40) وصف افريقيا الشمالية والصحراوية. من كتاب نزهة المشتاق، نشره هنري بيريس، طبعة الجزائر 1957، ص : 36 — 37.

له بعض الأشياء، فاستطاع بخط الرمل أن يعرف مكانها، وأعيدت عليه التجربة ثانية وثالثة فنجح في العثور عليها.

وقد برع فيها كذلك ابن تومرت حتى وصف بأنه «أوحد عصره في خط الرمل»[41]. وقد عزا المؤرخون ذلك إلى اطلاعه على كتاب الجفر[42] إبان تواجده بالمشرق[43]، ووقوفه على ما تضمنته حروفه ومعانيه من رموز[44] وحسبنا أنه استطاع من خلاله أن يتنبأ بأنه الرجل الذي سيطيح بدولة المرابطين[45]، وأن عبد المومن ابن علي سيكون صاحب السلطة والملك في المغرب[46].

ويفصح أحد الجغرافيين[47] عن طريقة أخرى للتكهن ومعرفة الغيب، وهي طريقة تمكن من اكتشاف السارق وإجباره على إرجاع ماسرقه.

ويخبرنا البكري[48] أن رجلا من بني شداد في بلاد غمارة كان يحمل عدلا مملوءة بجماجم وأنياب الحيوانات البرية والبحرية، ويجعلها في حبل على شكل سبحة، فيتقاطر عليه الناس لاستفساره حول ما سيحدث لهم. فيعلق الرجل الحبل

---

(41) المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، طبعة البيضاء 1978 (ط 7) ص : 265.

(42) سمي كتاب الجفر نسبة إلى جلد الثور الذي كتب عليه وهو يتضمن تفسير القرآن وما في باطنه من غرائب المعاني المروية عن جعفر الصادق. انظر التفاصيل : ابن خلدون : م.س. ج 2، ص : 766 — 767.

(43) الملزوزي : نظم السلوك، في الانبياء والخلفاء والملوك، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط 1963 ص : 53 ويقول في أرجوزته بصدد كتاب الجفر الذي حصل عليه ابن تومرت :
وقد حاز كتاب الجفر من الفقيه ذي العلوم الجبر

(44) ابن خلكان : م.س. ج 5، ص : 47 — 48.

(45) نفسه ص : 48 — السبكي : طبقات الشافعية الكبرى المطبعة الحسنية المصرية (دون تاريخ) ج 4، ص : 71.

(46) ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة، نشر المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة ج 5، ص : 363.

(47) الادريسي : م.س. ص : 36 — 37.

(48) المغرب، ص : 101.

على من استفسره ويحرك الجماجم، ثم ينتزعها ويشمها قطعة قطعة إلى أن تمسك يده واحدة منها، فينبئه بكل ما يحدث له من مرض أو موت أو ربح أو خسران.

وثمة طريقة أخرى استعملت للتكهن بأحداث المستقبل، وهي مايعرف بالزايرجة التي يكشف ابن خلدون[49] عن كيفية استعمالها، ناسبا إياها إلى المتصوف أبي العباس السبتي. وهي عبارة عن قصيدة تتألف من عدة أبيات نسب إحداها لمالك بن وهيب «وهو البيت المتبادل عندهم في العمل لاستخراج الجواب من السؤال في هذه الزايرجة وغيرها»[50].

كما عرفت المرحلة الأولى من بداية الدولة المرابطية مايعرف بالملاحم، وهي أيضا عبارة عن قصائد شعرية أو نثرية تكتب في حدثان الدول وما يتوقع من تحولات. وفي هذا الصدد اشتهرت ملحمة ابن مرانة التي تنبأ فيها باستيلاء المرابطين على سبتة وضمهم الأندلس[51].

وشاعت كذلك طريقة أخرى لمعرفة الغيب، وتتجلى في إمعان النظر في كتف الشاة و «قراءة» مافيها من رموز، وهي طريقة برع فيها ابن تومرت كذلك[52].

كما وجدت لدى قبائل بني ورسيفان معتقدات غريبة تصب في هذا الاتجاه، وتتمثل إحداها في أنهم إذا أرادوا مباشرة الحرب، تقربوا بذبح بقرة سوداء للشماريخ التي تعني عندهم الشياطين، فإذا صاروا للقتال، توقفوا حتى يروا زوابع الريح، فيعتقدون أن المشاريخ جاءت لنصرتهم فينتصرون بزعمهم[53].

والجدير بالذكر أنه رغم تبني الدولة المرابطية للمنجمين والكهنة، فقد اعتبرت بعضهم زنادقة[54].

(49) المقدمة ج 1، ص : 385 — 386.

(50) نفسه، ص : 387 وهاك نص البيت :

سؤال عظيم الخلق حزت فمن إذن غـرائب شك ضبطـه الجد مثـلا

(51) نفسه، ج 2، ص : 773.

(52) ابن حجر التميمي : منتهى الأعلام بوفاة الصحابة وملوك الاسلام مخطوط الخزانة الحسنية رقم 1507، ص : 470.

(53) البكري : م.س. ص : 188 — 189.

(54) ابن بلكين : كتاب التبيان أو مذكرات الأمير عبد الله، نشره بروفنسال : طبعة القاهرة 1955، دار المعارف، ص : 190.

من حصاد ماسبق، يتضح أن الفكر السحري والعرافة احتل موقعا متميزا في بنية العقل المغربي-الأندلسي خلال العصر المرابطي، انه لم يتشكل بمعزل عن الثقافة السائدة والبنى الاقتصادية والاجتماعية. فالظاهرة السحرية لم تكن سوى تعبير مقنع ومضمر، عبر عن خفايا المجتمع والقطاع المكبوت في الفكر والسلوك. كما حاول طرح «البديل» الضروري للمحافظة على التوازن الاقتصادي والسياسي والاستقرار مع الحقل السياسي-الاجتماعي. ورغم أن الحوليات التاريخية لم تغط هذا الجانب بما فيه الكفاية، فقد أمكن من خلال نصوص جغرافية ونوازل فقهية وتراجم ترميم بعض الثغرات من هذا الجانب المطموس.

إحراق كتاب «الاحياء» للغزالي وعلاقته بالصراع بين المرابطين والمتصوّفة

ذ. مصطفى بنسباع
كلية الآداب — تطوان

تحدثنا المصادر عن أن إحراق كتاب «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي، قد بدأ في قرطبة سنة 508 هـ، ثم في العدوة المغربية، وذلك بأمر من الأمير علي بن يوسف المرابطي، الذي أخذ بفتوى بعض فقهاء قرطبة، وعلى رأسهم القاضي أبي عبد الله محمد بن علي بن حمدين[1].

لكن ما يهمنا ليس سرد تفاصيل عملية الاحراق، بل الأهم هو طرح سؤال حول سبب الاحراق.

الإحراق في المصادر :

بالعودة إلى المصادر القديمة، نجد أن بعضها يورد هذه الحادثة دون أن يعللها، كابن القطان في «نظم الجمات»[2] وابن عذاري في «البيان المغرب»[3].

كما نجد البعض الآخر كصاحب الحلل الموشية، يقول أن الفقهاء تكلموا في كتاب الاحياء و«انكروا فيه أشياء»[4] لكنه لا يحدد طبيعة هذه الأشياء التي

(1) ابن القطان : نظم الجمان. تحقيق محمود علي مكي. المطبعة المهدية، تطوان (د. ت) ص 14.

(2) نفس المصدر والصفحة.

(3) ابن عذاري : البيان المغرب. تحقيق ومراجعة إحسان عباس. دار الثقافة بيروت 1980 ط 2 ج 4 ص 59.

(4) مؤلف مجهول : الحلل الموشية. تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة. الدار البيضاء 1979 ط 1 ص 104.

أنكرها الفقهاء. وكذلك فعل ابن الزيان في «التشوف» حيث أورد رواية على لسان الصوفي ابن حزرهم يقول فيها : «اعتكفت على قراءة إحياء علوم الدين للغزالي، في بيت عدة أعوام، فجردت المسائل التي تنتقد عليه وعزمت على حرق الكتاب. فلما نمت رأيت قائلا يقول جردوه واضربوه حد الفرية، فضربت ثمانين سوطا، فلما استيقظت، جعلت أقلب ظهري فوجدت به ألما شديداً من ذلك الضرب. فتبت إلى الله تعالى مما اعتقدت، ثم بعد ذلك تأملت تلك المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسنة»[5] وبغض النظر عن طابع الكرامة في هذه الرواية، وكما هو واضح منها، فلم نتعرف منها على أكثر من أن هناك مسائل انتقدت على كتاب الإحياء.

وأخيراً نجد البعض الأخير، يقدم تعليلا، لكن دون اتفاق على سبب بعينه، فأصحاب كتاب «بيوتات فاس الكبرى» يقولون عن كتاب الإحياء إن الفقهاء تكلموا فيه «لما فيه من الأحاديث الموضوعة»[6] بينما نجد المراكشي في «المعجب» يحاول أن يربط بين «محاربة» الفقهاء لعلم الكلام، وقضية الإحراق، يحث يقول : «وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين (= علي بن يوسف) تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد. في أشباه لهذه الأقوال، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله. فكان يُكتب عنه في كل وقت إلى البلاد، بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه وَتوعُّد من وُجد عنده شيء من كتبه. ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي ــ رحمه الله ــ وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها، واشتد الأمر في ذلك»[7]. ومع أن المراكشي يتحدث عن إحراق كتب الغزالي بصيغة الجمع، إلا أن الثابت هو أن «الاحياء» فقط هو الذي أحرق، ثم إن أهم ما يمكن استخلاصه من هذه الرواية، هو محاولة المراكشي تعليل حادثة الإحراق بسبب منحى الكتاب الكلامي.

---

(5) ابن الزيات : التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي. تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية آداب الرباط 1984 ط 1 ص 169.

(6) اسماعيل بن الأحمر وآخرون : بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور، الرباط 1978 ص 33.

(7) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب. ضبط وتصحيح وتعليق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، الدار البيضاء 1978، ط 7 ص 255.

الاحراق في المراجع :

هذا فيما يتعلق بالقدماء، أما إذا انتقلنا إلى المحدثين، فيمكن أن نلخص ما توصل إليه الاستاذ محمد اليعقوبي البدراوي في مقال له بعنوان «إحراق كتاب الاحياء في الغرب الاسلامي» بخصوص هذا الموضوع فيما يلي :

1) ميل كتاب الإحياء إلى التصوف في حين أن الاسلام كان في حاجة إلى الجهاد في الشرق والغرب.

2) أن مفهوم الفقيه في الاحياء هو «الفقيه الزاهد في دنياه» بينما فقيه الغرب الاسلامي، لم يكن يعرف هذه «الروح الانهزامية».

3) ورود أحاديث ضعيفة وأخرى موضوعة في الكتاب[8].

أما الدكتور أحمد حسن محمود فيرى أن الإحراق تم لأن الفقهاء اعتبروا الغزالي من أهل الرأي، كما نقموا عليه موقفه من الفقهاء الذين اهتموا بالفروع دون الأصول[9]. ولعله من الواضح أنه في استنتاجه هذا كان موجها بنص المراكشي السابق.

وتابع أحمد حسن محمود في هذا الرأي، الدكتور محمود اسماعيل، الذي يرى أيضا أن الفقهاء أرغموا المرابطين على إحراق كتاب الغزالي، لأنهم حكموا عليه بأنه من أهل الرأي رغم «اتجاهاته المحافظة»[10].

في حين ذهب الدكتور عبد الله العروي إلى أن الإحراق يدخل في حرب المالكية على الشافعية[11]، الذي عاد مرة أخرى ليقول أن الإحراق تم لمنحى كتاب الغزالي الكلامي والصوفي[12].

---

(8) مجلة المناهل. الرباط، ع 9 ص 312، 323.

(9) أحمد حسن محمود : قيام دولة المرابطين، القاهرة 1957 ص 446.

(10) محمود اسماعيل : مقالات في الفكر والتاريخ، ط 1 الدار البيضاء 1979 مقال بعنوان : منظور سوسيولوجي للحركة المرابطية ص 66، 94.

(11) LAROUI A., L'histoire du Maghreb : un essai de synthèse. MASPERO, Paris 1976, p. 155.

(12) Ibid, p. 160

هذا باختصار ما قيل حول سبب الإحراق من خلال المصادر والمراجع التي اطلعنا عليها. لكن أفلا يحسن بنا أن نستنطق الإحياء نفسه، قبل أن ندلي برأي في القضية ؟.

بالعودة إلى كتاب الإحياء يخيل إلي أن الجزء الذي يمكننا من تعليل هذه القضية هو كتاب «الحلال والحرام» من إحياء علوم الدين. فهو من أهم أجزاء الاحياء من الناحية الفقهية[13] والذين أفتوا بالاحراق هم بعض الفقهاء، بينما علي بن يوسف كان السلطة التي أمرت بالتنفيذ. فما الذي يكون قد أقلق الفقهاء في «الحلال والحرام» ؟

لعل الأبواب الرابع والخامس والسادس تقدم بعض ملامح الجواب، فالغزالي يناقش فيها قضية «إدرارات السلاطين وصلاتهم وما يحل منها وما يحرم» ومسألة «الدخول على السلاطين ومخالطتهم» وأخيرا «كيفية خروج التائب عن المظالم المالية».

وقبل أن نتعرض لموقف الغزالي من منح السلطة والتعامل مع السلطة والتخلص من الثروة المكتسبة من التعامل مع السلطة، يحسن بنا أن نتعرف على موقفه وتصوره لسلطة حكام العالم الإسلامي في عصره من حيث شرعيتها أو عدمها.

الإحياء والسلطة السياسية :

يرى الغزالي في الإحياء أن الخلافة «منعقدة للمتكفل بها من بني العباس رضي الله عنه»[14] إذن فالسلطة السياسية الشرعية، في نظره خلال عصره، هي التي تمثلها الخلافة العباسية. ومع ذلك فهو يعترف بسلطة الحكام الآخرين في العالم الاسلامي، لكن شريطة أن يدعوا للخليفة العباسي على منابرهم وينقشوا اسمه على سكتهم، حيث يقول : «ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة

---

(13) انظر المقدمة التي كتبها الدكتور رضوان السيد لهذا الجزء من الإحياء. أبو حامد الغزالي : كتاب الحلال والحرام من إحياء علوم الدين، تقديم رضوان السيد، ط 1 : بيروت 1983 ص 5.

(14) نفسه ص 135.

والسكة فهو سلطان نافذ الإسم»[15] أما غير هؤلاء فهم في رأيه ظلمة، ولعله كان يقصد بالدرجة الأولى الخلفاء الفاطميين.

والذي يهمنا بالأساس هو موقف الغزالي من المرابطين، فقد كان موقفه منهم واضحا، بحيث كانت هناك مراسلات بينه وبين الأمير يوسف بن تاشفين، وفي إحداها أفتى الغزالي بشرعية سلطته وسانده، حتى قيل أنه كان ينوي السفر إليه. كما أن الخليفة العباسي المستظهر بعث بتقليده إلى يوسف[16]. إذن ليس هناك ما يثير حفيظة المرابطين والفقهاء المالكية في المغرب والأندلس حول هذا الموقف.

الإحياء ومداخيل خزانة السلطة :

هذا عن موقف الغزالي المبدئي من السلطات الاسلامية، أما بخصوص قضية إدرارات السلاطين، فهو وإن جوز أخذ مالهم شريطة أن يتحقق حلّه أو يكون الشخص الآخذ في حاجة إليه أو خشي أن ينزل به ضرر إذا رفضه، إلا أنه قرر أن «أغلب أموال السلاطين حرام في هذه الأعصار، والحلال في أيديهم معدوم أو عزيز»[17].

وهو حينما افترض أن يعطي سلطان، مالا لشخص ما، فإن مصدر ذلك المال، لن يكون إلا من ثمانية أوجه هي : الجزية أو المواريث أو الأوقاف أو الموات الذي أحياه السلطان أو ملك اشتراه أو خراج المسلمين أو أموال تجار يتعامل معهم السلطان أو ما أسماه بالخزانة. وباستثناء الثلاثة الأوائل، فإن الخمسة الباقية إما حرام عنده أو «تورث شبهة»[18].

ومعلوم أن الذين يحصلون على أعطيات السلاطين هم المقربون منهم. والغزالي نفسه حين افترض من يمكن أن يُمنح أعطيات، نص على الفقيه، حيث يقول : «فإذا كتب (= السلطان) لفقيه أو غيره إدراراً أو صلة أو خِلعة على جهة، فلا

---

(15) نفس المصدر والصفحة.

(16) انظر نص رسالة الغزالي وتقليد الخليفة عند الدكتورة عصمت دندش : دراسة حول رسائل ابن العربي، مجلة المناهل ع 9 ص 149، 191.

(17) الغزالي : الحلال والحرام ص 125.

(18) نفسه ص 123.

يخلو من ثمانية أحوال...»[19].

فهل يمكن أن يكون هذا الموقف من بين المسائل التي أثارت الفقهاء في الغرب الاسلامي ضد كتاب الاحياء ؟ خاصة إذا ما استحضرنا في أذهاننا، أن الدولة المرابطية قامت على أكتاف المالكية منهم. وأن بعض هؤلاء الفقهاء كانوا يأخذون أعطيات السلاطين، بل تم إشراكهم في الخمس[20].

عندما كان الغزالي يحدد مصادر مداخيل خزانة السلطة، حصرها في قسمين :

1) مأخوذ من الكفار، وهو الغنيمة والفيء والجزية، وهو حلال كله.

2) مأخوذ من المسلمين، ولا يحل منه إلا صنفان : أولا : المواريث وسائر الأمور والممتلكات الضائعة التي لايعرف لها مالك والأوقاف التي لا متولي لها. ثانيا : الصدقات، لكن هذه الأخيرة، يقول عنها : «فليست توجد في هذا الزمان»[21]. أما ماعدا هذه، فالباقي عنده كله حرام من «الخراج المضروب على المسلمين والمصادرات وأنواع الرشوة»[22].

إذن هل يمكن اعتبار هذا الموقف أخطر من موقف الغزالي من أعطيات السلاطين، لأنه يحدد ما يمكن أن يأخذه السلطان من مال المسلمين في المواريث والأوقاف والضائع والصدقات أما غير ذلك فلا يجوز. وما وجه الخطورة في هذا الموقف ؟

معلوم أن المرابطين، منذ عبورهم إلى الأندلس، كانوا في حالة حرب مستمرة مع المماليك النصرانية في الشمال، وأن هذه الحرب كانت في حاجة إلى موارد مالية لاستمرارها. ومع أنها كانت في البداية لصالح المرابطين، بحيث كانت تدر غنائم وأفياء تعوض مصاريفها، إلا أن الحاجة كانت تتزايد، مع مرور الوقت، لموارد توجه نحو المجهود الحربي، فلم «تعد الضرائب الشرعية تف بالتزامات الدولة

---

(19) نفس المصدر والصفحة.

(20) الدكتور عز الدين أحمد موسى : النشاط الإقتصادي في المغرب الاسلامي خلال القرن السادس الهجري دار الشروق، ط 1 بيروت / القاهرة 1983 ص 152.

(21) الحلال والحرام ص 123.

(22) نفس المصدر والصفحة.

العسكرية في الأندلس»[23] وقد بدأ هذا التحول أواخر إمارة يوسف بن تاشفين الذي أراد أن يفرض «المعونة» على السكان فعارضه ابن الفراء قاضي ألمرية الزاهد[24]. إذن فالمشكلة المالية للدولة المرابطية بدأت أواخر أيام يوسف، واشتدت في عهد علي بن يوسف الذي فرض الضرائب غير الشرعية في أوائل عهده. ومعلوم أن حادثة الاحراق وقعت سنة 503 هـ في السنة الثالثة من حكم علي بن يوسف.

فهل كان هذا التعارض بين رأي الغزالي المشرقي في تحريم أنواع الضرائب غير الشرعية، على المسلمين، وبين حاجة المرابطين المغاربة إليها، من أجل تغطية العجز المالي لتمويل الجهاد، وبالتالي حفظ بيضة الإسلام في الأندلس والمغرب، من أسباب موقف الفقهاء المالكية منظري السياسة المرابطية من كتاب الإحياء ؟

قد يكون ذلك خاصة أن بعض الفقهاء والمتصوفة أخذوا يتبنون موقف الغزالي من هذه الضرائب مثل ابن الفراء وابن تومرت وابن قسي.

فيما يتعلق بمسألة الدخول على السلاطين ومخالطتهم، فإن الغزالي كان أكثر حسما ووضوحا فيها، من قضية الإدرارات. فهو يحرم عشيان أبواب السلاطين، ولو تذرع العالم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا في النوائب العظمى. ويحرم معاملة قضاتهم وعمالهم وخدمهم[25] لأن مالهم مصدره السلطان، وهو حرام أيضا.

فماذا سيكون موقف فقهاء الدولة المرابطية أو موقف دولة الفقهاء، وهل يمكن أن تكون فتوى أبي عبد الله محمد بن حمدين، الفقيه القاضي، بإحراق الإحياء وتكفير الغزالي، رد فعل على موقف الأول ؟

أما الباب الذي تناول فيه «كيفية خروج التائب عن المظالم المالية» فهو يربط

---

(23) النشاط الاقتصادي ص 165.

(24) يخيل إلي أن ابن الفراء حين عارض يوسف بن تاشفين، كان يصدر عن نفس موقف الغزالي، أو ربما كان متأثراً به، خصوصا أن المصادر تنعث ابن الفراء بالزهد والورع. انظر عنه : ابن خلكان : وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت ج 7 ص 118، 119.

(25) الحلال والحرام ص 139.

بين «التوبة» وبين التخلي عن ذلك المال، سواء من طرف السُلطان أو من طرف شخص تولى وظيفة لدى السلطان. ويرى وجوب التصدق به[26].

الإحياء دستور متصوفة العصر المرابطي

ولعل اللافت للنظر هو أننا وجدنا المتصوفة في الأندلس، والمغرب خلال العصر المرابطي يطبقون تعاليم الغزالي هذه تطبيقا صارما فيما يخص أخذ مال السلاطين ومخالطتهم، وفيما يخص الخروج عن المال إذا شكوا أنه حرام.

فهذا المتصوف أبو الحجاج «وفد مرة على السلطان، فبعث إليه بجملة من مال، فلم يخرج إلى أغمات من مراكش، حتى فرقه على المساكين، فقيل له لو أمسكت منه لنفسك، فقال لا حاجة لي به»[27] وهذا متصوف آخر لم يكن يريد أن يمتلك شيئا، فقيل له في ذلك فقال : «أخاف أن أكتسب ملكا فأحتاج إلى مصانعة العمال»[28].

أما فيما يخص الخروج عن المال، فالأمثلة على ذلك كثيرة، فهذا متصوف «كان من العمال ثم تاب إلى الله تعالى، فرد المظالم إلى أهلها»[29]. نفس الشيء فعله ابن قسي زعيم ثورة المريدين في الأندلس الذي «نشأ مشتغلا بالأعمال المخزنية، ثم تزهد بزعمه وباع ماله وتصدق بثمنه»[30] وابن وزير ثاني أبرز زعماء هذه الثورة «تميز بالمعارف الأدبية والفقهية، وولي خطة الشورى ببلده، ثم تزهد وانزوى ورابط على ساحل البحر في رباط الريحانة، وتصدق بماله»[31].

وهذا يبين أن متصوفة الأندلس والمغرب، خلال العصر المرابطي، وإن كانوا

(26) نفسه ص 109، 110، 111.

(27) التشوف ص 106 أصله من سرقطة سكن مراكش وبها توفي سنة 520، أي أن هذه الحادثة وقعت له مع علي بن يوسف. وانظر أيضا موقف متصوف آخر من مال تاشفين بن علي حيث ينعث ماله بـ «الخبيث» نفس المصدر ص 111 والأمثلة على ذلك كثيرة.

(28) نفسه ص 270.

(29) نفسه ص 236.

(30) ابن الأبار : الحلة السيراء، تحقيق وتعليق حسين مؤنس، ط 1، 1963 ج 2 ص 197.

(31) نفسه ص 203.

على اطلاع على كتب التصوف السابقة للإحياء «كالرعاية لحقوق الله» للحارث المحاسبي «وقوت القلوب» لأبي طالب المكي، إلا أن الاحياء كان معتمدهم، حتى قال أحد الباحثين المحدثين أنه «كان لمتصوفة العصرين المرابطي والموحدي مرشدا ومنهاجا»[32].

الآن يمكن أن نستنتج أن تعليل إحراق كتاب الإحياء، بما ورد فيه من أحاديث موضوعة، لايثبت أمام النقد التاريخي، خاصة إذا علمنا أن الغزالي، يكاد يكون، في كتابه الإحياء، مقتصراً على نقل مادة كتابي الرعاية وقوت القلوب، حتى قال ابن تيمية «إن كتاب الإحياء للغزالي يغني عنه كتاب الرعاية للحارث المحاسبي وقوت القلوب لأبي طالب المكي»[33].

ويستبعد أن يكون سبب الإحراق يندرج في إطار الصراع بين المالكية والشافعية، فلم يكن هناك نفوذ كبير للمذهب الشافعي في الأندلس والمغرب، والذين عارضوا الإحراق ليسوا شافعية بل متصوفة أو فقهاء مالكية متشبعون بالتصوف.

كما يستبعد أيضا أن يكون الإحراق قد تم، بسبب منحى الكتاب الكلامي، بل واضح أنه يغلب عليه المنحى الصوفي، فالسبكي وهو من القدامى الذين دافعوا كثيرا عن الغزالي، يقول : «ولا يخفى أن طريقة الغزالي، التصوف والتعمق في الحقائق ومحبة إشارات القوم»[34] ومما يؤكد هذا الزعم هو موقف المتصوفة في الأندلس والمغرب، من قضية الإحراق. فمنهم من أفتى ببطلان الأيمان، التي كان على الناس أن يحلفوا بها، لتأكيد عدم توفرهم على نسخ من الإحياء، عندما اشتدت حملة مصادرة نُسخه من أصحابها. فمنهم من «انتصر لأبي حامد رحمه الله» وراسل

---

(32) النشاط الاقتصادي ص 348 و ابن الزيات ص 96، 179، 214، يقول أيضا في مقدمة كتاب التشوف «وجردت هذا الكتاب من علوم التصوف... فإن إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي رضي الله عنه هو المنتهى في ذلك» ص 36.

(33) نقلا عن محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، دار الطيعة، بيروت 1984. ط 1 ص 279، 280 وانظر أيضا عبد الوهاب السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ط 2، بيروت (د. ت) ج 4 ص 127.

(34) طبقات الشافعية ص 124.

الأمير عليا بن يوسف في أمر الكتاب[35]. وقد استمر رد فعل المتصوفة قويا ضد الإحراق إلى مرحلة متأخرة عن زمن الإحراق تتجاوز القرن[36].

خلاصة القول أنه يمكن إرجاع سبب إحراق كتاب الإحياء، إلى موقف الغزالي الرافض لفرض ضرائب غير شرعية على المسلمين، والذي كان يتناقض مع مصالح الدولة المرابطية التي كانت في حاجة إلى أموال من أجل حماية الأندلس من هجومات النصارى.

كذا يمكن أن يرجع إلى منحى الكتاب الصوفي الباطني[37]، حيث أن بعض المتصوفة بدأوا يتبنون مواقفه مثل ابن الفراء ويعارضون سياسة المرابطين. إذن «لايستبعد أن يكون إحراق المرابطين لكتاب إحياء علوم الدين للغزالي ذا صلة بحرب المرابطين على المتصوفة»[38].

ولعل أهم ما يمكن أن يستنتج من حادثة الإحراق هذه، هي أنها تدل على أن تيار التصوف، كان قد تبلور في الأندلس والمغرب، وظل يتنامى إلى أن انفجر في شكل ثورات مسلحة، كثورة سبتة سنة 520 هـ[39]، وثورة المريدين في الأندلس 538 هـ[40] بزعامة ابن قسي، وثورة ابن هود في المغرب سنة 541 هـ[41].

---

(35) التشوف ص 96، 145.

(36) تساءل الأستاذ أحمد التوفيق في مقدمة تحقيق كتاب التشوف عن قصد ابن الزيات عندما يذكر «أن الفقهاء قد ظهر عوارهم بصدد قضية الإحياء» ولم يقدم جوابا لهذا السؤال ص 14 في حين أن الجواب هو أن ابن الزيات كان يصدر عن موقف متصوف لم ينس فعل الفقهاء بالإحياء، رغم بعد الشقة بين الحادثة 503 هـ وزمن تصنيفه كتابه 617 هـ.

(37) يقول ابن تيمية عن الغزالي أنه «حكي عنه القول بمذاهب الباطنية، ما يوجد تصديق ذلك في كتبه «نقلا عن الجابري : تكوين العقل العربي ص 286، ولاحظ أيضا ما ذكره السبكي من أن الغزالي «كان له عكوف على رسائل إخوان الصفا» طبقات الشافعية ج 4 ص 123.

(38) النشاط الاقتصادي ص 348، 349.

(39) ابن عذاري البيان المغرب ج 4 ص 74، 75.

(40) حسين مؤنس : نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين. مجلة معهد الدراسات الاسلامية، مدريد 1955 مج 1 ع 3 ص 101، 105.

(41) الحلل الموشية ص 146. ومصطفى بنسباع، ثورة ابن هود على الموحدين مجلة كلية آداب تطوان، ع 6 الدار البيضاء 1993 ص 145 ومابعدها.

الطب بالأندلس بين الحكمة والتجريب

ذ. أحمد الطاهري
كلية الآداب ــ المحمدية

حقيقة أن ثلة من الدارسين قد انتبهوا منذ مدة إلى غزارة وتنوع التراث العلمي الذي خلفته الحضارة العربية الاسلامية. ومنهم من اتجه الى الكشف عن مكانة الطب والأطباء بالأندلس[1] من خلال تتبع تراجم أعلامهم، ونشر بعض مصنفاتهم، ومحاولة تضمين الحلقة الأندلسية في سياق تاريخ الطب العربي عموما. ومؤخرا تبلورت بعض بوادر الاحساس بعمق درجة الاهمال الذي طال هذا الحقل المعرفي، مما دفع ببعض الدارسين، ليس فقط الى التعجيل بوضع مجموعة من النصوص المنتقاة في التداول[2] بل وكذلك الى الانكباب على تحقيق عدد من المصنفات[3] التي ساهمت في تعزيز الرف الطبي من المكتبة الأندلسية. مع ذلك،

(1) انظر اللائحة المفصلة التي تتضمن عناوين مئات الأبحاث التي انجزت عن مختلف جوانب الطب العربي عموما، ضمنه الطب بالأندلس والغرب الاسلامي في : Ciencias de la Naturaleza en Al-Andalus II Serie Biográfica Francisca Segura Pérez / Indalecio Lozano Cámara : C.S.I.C Madrid 1992.

(2) نخص منها بالذكر النصوص العشر المقتطفة التي ضمنها محمد العربي الخطابي كتابه المصنف في الطب والاطباء في الأندلس : دار الغرب الاسلامي : بيروت 1988 وكذلك النصوص التي نشرها واخضعها للدراسة : Jean-Charles Sournia في كتابه حول : Medecins arabes anciens X° et XI siècles – conseil international de la Langue française – Fondation posturiversitaire Interculturelle Paris 1986. فضلا عن الدراسة التي أجراها Albert Dietrich على مجموعة من النصوص الطبية العربية، ضمنها نصوص من الغرب الاسلامي ضمن medicino Arabica – Der Akademie Der Wissen Schaften in Göttingen 1966.

(3) نخص منها بالذكر كتاب أبو مروان عبد الملك بن زهر : التيسير في المداواة والتدبير : تحقيق ميشيل الخوري : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم : دمشق 1983 ومصنف محمد بن قسوم بن اسلم الغافقي : المرشد في طب العين : تحقيق حسن علي حسن : معهد الانماء=

فالجدير بالملاحظة أن مختلف المكتبات الوطنية[4] وعددا من دور الأرشيف والوثائق الاجنبية، تحتفظ بثروة هامة من الكتب والرسائل والارجوزات والمجامع المخطوطة في مختلف الفروع والتخصصات الطبية[5] مازالت في انتظار حقها من العناية بالدرس والتحقيق.

وتزخر المصادر العربية بالقرائن الكاشفة عما تعرض له هذا الصنف من التأليف، وكل ما له علاقة بالفلسفة والحكمة، من متابعة بالحرق والاتلاف، مما يؤشر على ان حجم المفقود من هذا التراث أوسع بكثير من الجزء الذي تمكن من مقاومة أهوال عصر الانحطاط ليصل الينا سالما. فمن المعروف أنه منذ أواخر عصر الخلافة، اقدم المنصور بن أبي عامر على اتلاف ذخائر مكتبة الحكم المستنصر، وأمر «بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل حاش كتب الطب والحساب، فلما تميزت من سائر الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والاشعار والاخبار والطب والفقه والحديث وغير

= العربي : بيروت 1987 وكذلك كتاب عبد الله بن قاسم الحريري الاشبيلي : تحقيق حازم البكري / مصطفى شريف العاني : دار الرشيد للنشر : العراق القسم الأول : 1979 القسم الثاني : 1980، ومؤخرا صدر النص المحقق والمترجم الى الاسبانية لكتاب عبد الملك بن حبيب : مختصر في الطب : تقديم وترجمة وتحقيق : كاميلو الباريث دي موراليس وفيرناند وخيرون : المجلس الأعلى للابحاث العلمية : مدريد 1992.

(4) انظر فهارس المكتبة الحسنية والعامة بالرباط، وكذلك المكتبة العامة بتطوان للتعرف على حجم المخطوط الطبي المتعلق بالأندلس وكذلك بالمغرب الأقصى وبمجموع الغرب الاسلامي الذي مازال خارج دائرة الضوء.

(5) نخص منها بالذكر محتويات مكتبة الاسكوريال التي اثارت بعض نصوصها اهتمام الدارسين منذ مدة ومازالت غنية بنصوص لم تنشر بعد. ولقد اعد Levy M. Souryal لوائح تتضمن المخطوطات الطبية العربية بعدد من دور الأرشيف الباكستانية انظر : Ciancias de la Naturaleza en Al Andalus op. cit. : p.160 كما ضبط Hamarneh Sami K. المخطوطات العربية الطبية الموجودة بالمكتبة الطبية الوطنية بواشنطن انظر : Ibid p. 148 ناهيك عن التنبيه الذي قدمه : Fenton, p. 13 لأهمية عدد من المخطوطات الطبية التي تتوفر عليها وثائق الجيزة الشهيرة بالقاهرة، انظر : Ibid : p. 144 ومن المعلوم أن هناك عشرات من الأبحاث والملاحظات التي أجريت على عدد من النصوص الطبية العربية عموما والأندلسية صدرت بعدد من المجلات والدوريات، نذكر منها على سبيل المثال : un tratado médico – filosófico en la tercera naqāla del ma anónimo 887 de la bibleotcca de El Escorial : Arupe Cambra, tuijz María, cuadernon de Historia del Islam, 11 (1984) pp : 185 – 212

ذلك من العلوم المباحة بمذاهب الأندلس.. أمر باحراقها وافسادها فاحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة، وغيرت بضروب من التغايير»[6] على غراره، وطد السلطان المنصور الموحدي لاحقا العزم «ان لايترك شيئا من كتب المنطق والحكمة باقيا في بلاده، واباد كثيرا منها باحراقها بالنار وشدد في أن لا يبقى أحد يشتغل بشيء منها»[7] ولعل في الانتباه الى الصلة الوثيقة التي كانت للتصنيف الطبي بالحكمة والفلسفة ــ الى حدود القرن الخامس الهجري على الأقل ــ ما ينبه، عكس ما يفهم من النص السالف، الى قلة الكتب الطبية التي استفادت من الاستثناء العامري.

وتحتضن كتب التراجم والطبقات، ومتون ما وصلنا من مصنفات في الطب وعلوم الطبيعة، من المعلومات حول الاهتمام الأندلسي بالطب عموما، ومن عناوين المصنفات الطبية المختلفة، ما يفصح عن الحجم الحقيقي للتراث الطبي الذي أصبح في حكم المفقود. فبالاضافة لما عرف به الطبيب الطليطلي ابن البغونش من اهتمام «بكتب جالينوس وجمعها وتناولها بتصحيحه ومعاناته»[8] اشتهر بكثرة ما ألفه من «كتب جليلة»[9] في الطب والحكمة. وذكر ابن جلجل[10] ان لعمران بن أبي عمر «في الطب تأليف كالكناش»، وكان عطاء أبو بكر احمد بن جابر غزيرا، و «كتب بخطه كتبا كثيرة في الطب»[11] ولم يكن الطبيب القرطبي محمد بن الحسن بن الحسين أقل منه عطاء، إذ عرف بما صنفه من «كلام في الحكم والرسائل، وكتب معروفة فائقة الجودة عظيمة المنفعة سليمة»[12] كما ذاع صيت أبو الصلت أمية

(6) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم : تحقيق حياة العيد بوعلوان : دار الطليعة : بيروت 1975 : 163 ــ 64.

(7) ابن أبي اصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الاطباء : تحقيق نزار رضا : دار مكتبة الحياة : بيروت : 1965 : 523.

(8) نفسه : 496 انظر كذلك صاعد الأندلسي : 195.

(9) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 495.

(10) طبقات الأطباء والحكماء : تحقيق فؤاد سيد : مؤسسة الرسالة : بيروت : الطبعة الثانية : 1985 : 98.

(11) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 492.

(12) ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة : السفر السادس : 160 انظر كذلك الضبي : بغية الملتمس : دار الكتاب العربي : القاهرة 1967 : 67.

بن عبد العزيز في الافاق بما كان له من «تواليف تشهد بفعله ومعرفته»[13] بالفلسفة والطب والتلحين. لم تقتصر المصادر الاخبارية على تقديم مثل هذه القرائن الببليوغرافية العامة، بل كثيرا ما عمدت الى اثبات العناوين الكاملة لبعض المصنفات. نخص منها بالذكر كتاب «الابريشم»[14] الذي وضعه يحي بن اسحاق في «خمسة أسفار»[15] والشروح التي ذيل بها الطبيب الاشبيلي أبو الحسن علي بن عبد الله «كتاب دياسقوريدوس»[16] و «كتاب الاشكال»[17] من تصنيف محمد بن تمليخ في خلافة الحكم المستنصر. وقبله تاحف عمر بن أبي عمر الخليفة الناصر بأن «ألف له حب الانيسون»[18] الذي نسب لغيره من الأطباء[19] بالاضافة الى العدد الهائل مما كتب في الطب من الرسائل[20] والارجوزات[21] والنوادر[22] و

---

(13) المقري : نفح الطيب : تحقيق احسان عباس : دار صادر : بيروت 1968 : جـ 2 : 105 — 106.

(14) انظر عن هذا الكتاب تعاليق فؤاد سيد التي وضعها على هامش كتاب ابن جلجل : المصدر السابق : 92 والتعقيب الذي خصصه محمد العربي الخطابي لهذه المسألة ضمن كتابه السالف الذكر : الجزء الأول : 12 — 13.

(15) ابن جلجل : المصدر السابق : 101 وكذلك صاعد الأندلسي : 187.

(16) ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة السفر 5 القسم 1 : 239.

(17) ابن جلجل : المصدر السابق : 109.

(18) نفسه : 98.

(19) والمقصود الطبيب اصبغ بن يحي ممن خدم الخليفة عبد الرحمن الناصر من أهل قرطبة، انظر : نفسه : 108.

(20) عن تبادل الرسائل الطبية فيما بين الأندلسيين والمشارقة انظر على سبيل المثال ما ذكره ابن جلجل عن «رسالة في البول» بعث بها الطبيب المصري نسطاس بن جريج الى زميله خالد بن يزيد الاندلسي : المصدر السابق : 96.

(21) نخص منها بالذكر ارجوزة سعيد بن ابراهيم بن محمد بن عبد ربه بن جدير التي قال عنها صاحب الذيل والتكملة : «وله في ارجوزة مزدوجة دلت على تقدمه في الصناعة الطبية وتحققه بآراء قدماء أهلها «انظر : السفر 4 : 25.
وتحتفظ المكتبة الحسنية بالرباط على نص «الارجوزتان الحسنتان اللتان ابياتهما الفان في صفة خلق الانسان ونعوت الحصان» مخطوط رقم 25 : ص 57 من تأليف قاضي بلنسية ومرسية وعمليهما أبو عبد الله محمد بن عيسى بن محمد بن اصبغ بن محمد بن محمد بن أصبغ بن عيسى بن اصبغ الازدي المعروف بابن المناصف، وكان تاريخ تصنيفه سنة اربعة وتسعين وخمس مائة للهجرة بتونس. مخطوط المكتبة الحسنية الرباط : 25.

«نسخ»[23] وما يسجله الطبيب عادة من ملاحظات مـ «ما تادى اليه بحسه»[24] ومن التقارير عن «المجريات في الطب نافعة»[25].

وليس أدل على مدى غزارة ما وضعه الأندلسيون من مصنفات في الطب، ومدى ضخامة حجم ما تراكم عندهم مما جمعوه في هذا الميدان من اسناد الخليفة الحكم المستنصر للطبيب أحمد بن يونس الحراني مهمة «تولي اقامة خزانة بالقصر للطب لم يكن قط مثلها»[26] ناهيك عما كان لدى كل طبيب في «خزانة كتبه»[27] الخاصة من المصنفات والتقاييد.

ومن خلال اخضاع عينة مما وصلنا من هذا الارث، يتجلى تعدد المواضيع وتنوع المستويات التي طالها الاهتمام. فبالاضافة لما يتعلق بـ «فصول المعالجة يذكر فيه السبب والعلامات والعلاج لما يتعلق بظاهر البدن وباطنه»[28] من امراض، وما كتب في مجال الوقاية «لحفظ الصحة في الفصول»[29] وفي الفصد[30] والحجامة والجراحة والتشريح[31] والتخدير[32] تجردت المصنفات الطبية العامة

(22) المقصود بالنادرة، الوصفة الطبية التي يقدمها الطبيب المعالج للمريض، انظر : ابن جلجل : المصدر السابق : 111.

(23) نفسه : 102.

(24) نفسه : 94.

(25) ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة : السفر الخامس القسم 1 : 251 ـ 52.

(26) ابن جلجل : المصدر السابق : 113.

(27) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 518.

(28) انظر : Albert Dietrich : op. cit.: p. 104
عن موضوع تحديد أسباب المرض ومعاينة علاماته وتحديد وسائل العلاج والأدوية انظر كذلك : الحريري : نهاية الأفكار : القسم 2 : 80 ـ 87.

(29) انظر بهذا الخصوص مخطوط المكتبة الحسنية الذي الفه محمد بن عبد الله بن الخطيب وسماه «كتاب الوصول لحفظ الصحة في الفصول»، رقم 77 كما ألف الطبيب المصري الشهير ابن رضوان «كتاب دفع مضار الابدان»، في هذا المعنى، تحقيق ونشر النص العربي عادل جمال، المقدمة والترجمة الانجليزية ميخاييل دولس : جامعة كاليفورنيا : منشورات باركلي : الولايات المتحدة 1984 وتحتفظ المكتبة العامة بتطوان ضمن مجموع في الطب نص تأليف لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الصنهاجي سماه «المنافع البينة وما يصلح بالاربعة الازمنة».

(30) انظر : الغافقي : المصدر السابق : 480.

(31) ويعتبر كتاب التصريف للزهراوي أوفى ما وصلنا عن الجراحة والتصريف بالأندلس واعتبره =

للبحث في خصائص الجسم عموما، وفي الاختلافات حسب السن[33] والجنس، وفي قوى الجسم الطبيعية[34] والنفسية[35] وتأثيرات الاختلافات المناخية[36] والاقليمية[37] وفي أثر الاغذية والاشربة[38] والمحيط البيئي العام. كما افردت

= البعض أقدم وأكمل كتاب في الجراحة، انظر : Jean Charles Durria op. cit. p. 156 ولقد افردت له عديد من الدراسات نذكر منها : Hamarneh Samik : Abu-al-Qasim Khalaf bin ᶜAbbad Az Zahraoui (Abulcasis) The gerius of arab civilisation : source of renaissance London 1983. **Irblich, E.** : Du chirurgie des az Zahraoui ad. O. Mazal Vienna (in Kuthur des Dlam) 1981 pp. 185 – 212 Abdul Ali, Al-Z ahraoui : un gran chirurgien arabe du moyen age : Al-Islam al Yawm, 2 (1984) pp. 61 – 64.

عن التشريح وجراحة الأعظام انظر : عبد الملك بن زهر : المصدر السابق : 123 ـــ 24.

(32) انظر عن استعمال التخدير في الطب، الحريري : نهاية الأفكار : 204 ـــ 205.

(33) ميز الزهراوي في كتاب التصريف في فصل مخصص لهذا الموضوع بعنوان : فصل في الاسنان، ان سن الانسان على اربع مستويات انظر : مخطوط المكتبة العامة تطوان : ومجموع 826 القطعة المقتطفة من كتاب التصريف للزهراوي : صفحات : 68 ـــ 74 الصفحة 68.

(34) يميز عريب بن سعد الناس بين «المحرورين واصحاب الابدان اليابسة اذا فتر اتعاظهم وقل ماؤهم «انظر : Jean Charles Sourria op. cit. p. 88 ويتناول الغافقي على سبيل المثال بالتحليل المواد المكونة للعين ومحتوياتها وماء العين وغير ذلك، المصدر السابق : 440.

(35) خصص ابن بختيشوع في كتابه : رسالة في الطب والأحداث النفسانية، فصلا بعنوان : في مناقضة من زعم انه لا يجب على الطبيب النظر في الاحداث النفسانية وبيان وجوب ذلك، تحقيق فليكس كلاين فرانكة : دار المشرق، بيروت 1977.

(36) خصص الزهراوي في كتابه الضخم السالف الذكر حيزا لذكر فصول السنة وأقسام الرياح والتأثيرات الصحية التي تمارسها، انظر مخطوط تطوان : السابق : مجموع 826 : ص 68 ومن المعروف ان الانواء والازمنة وذكر الفصول شكل مجالا لاهتمام خاص من طرف التصنيف العربي الاسلامي الوسيط. وتعتبر يومية قرطبة للأسقف ربيع بن زيد خير مثال على ذلك بالنسبة للأندلس. ولا تخلو عدد من كتب الفلاحة التي الفت بالأندلس من أبواب في هذا المجال. مما يكشف عن اشتراك الطب والفلاحة وجغرافية الطبيعة في الاهتمام بهذا الموضوع.

(37) من المعروف ان ابن رضوان قد خصص كتابه لابراز دفع مضار الابدان بأرض مصر، ولقد بين قصور قرينه ابن الجزار القيرواني لانه لم يعاين بيئة مصر وما تولده من امراض وما لها من تأثير، انظر المصدر السابق : ص 1 وكذلك ص 36.

(38) ان استقراء متون عدد من المصنفات الطبية، يفصح عن المكانة التي احتلها هذا الجانب ضمن الاهتمامات الطبية، فالغافقي قد افرد المقالة الثالثة من كتابه في طب العين «في ذكر الأطعمة والاشربة» : المصدر السابق : 106 ـــ 149.

ولقد خصص محمد بن ابراهيم الرندي مصنفا هاما في هذا الموضوع يتضمن خمس مقالات =

الأبواب والفصول لمختلف الأعضاء، بتحديد انواع الأمراض التي تتعرض لها، ووصف اشكال العلاجات المتاحة ووسائل الوقاية الممكنة[39] وتتبع «العلل المعروفة من رأس الانسان الى قدميه»[40] بالتدقيق والتفصيل.

من الطبيعي ان يسفر هذا الاهتمام المتنوع والمتجه الى استكشاف مختلف المجالات والمستويات، عن بلورة الاختصاصات الطبية. ففضلا عن الجراحة التي عرفت تطورا مثيرا على يد كبير أطباء عصره أبو القاسم الزهراوي، ثم الاهتمام بعلم القبالة وفن التوليد، وصنفت الكتب في «تدبير الأطفال»[41] و «خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود»[42] واستكشاف أسباب «تعفن معاليق الرحم»[43] وما «يحدث في الرحم من تآكل»[44] وغير ذلك مما يتعلق بأمراض النساء والولادة وطب الأطفال[45] ولم يكن طب العظام، المرتبط في كثير من الحالات بالجراحة

= للنظر في قوى الأغذية وماالجيد منها وما الرديء وما يوافق في فصل دون فصل وشخص دون شخص مؤكدا على أن الناس أكثر حاجة الى معرفة قوى الأغذية من المعرفة بالأدوية، ومذكرا بقول جالينوس ان هذا الفرع يكاد يكون انفع علوم الطب. ويوجد هذا المصنف مخطوطا في المكتبة الحسنية : الرباط رقم 85 في حين أفرد محمد المهدوي بن علي ابراهيم الصنوبري لاحقا الباب الثاني من كتابه الرحمة في الطب والحكمة لمعالجة طبائع الأغذية والأدوية ومنافعها، انظر مخطوط المكتبة العامة تطوان : رقم 592 (ضمن مجموع) : ص 100 لمزيد من التفاصيل انظر : Albert Dietrich : op. cit. p. 207.

(39) انظر على سبيل المثال : أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الصنهاجي : المنافع البينة : المصدر السابق المخطوط : 36 — 37.

(40) نفسه : 37.

(41) والمقصود هنا عريب بن سعد القرطبي من أهل القرن الرابع انظر : Jean charles Sournia op. cit. p. 122.

(42) وهو الكتاب الذي صنفه بهذا العنوان عريب بن سعد هذا ونصه العربي قد حظي بعناية النشر مع ترجمته الفرنسية من طرف Jean Charles Sournia انظر : op. cit. pp. 82 – 152

(43) عبد الملك بن زهر : المصدر السابق : 310.

(44) نفسه : 307.

(45) والجدير بالملاحظة أن الفكر العربي الاسلامي قد اهتم مبكرا بهذا الموضوع، أورد ابن بختشيوع من ضمن مصادره الطبية مصنفا للجاحظ معروف باسم «كتاب النساء» انظر : ابن بختيشوع : المصدر السابق : 47.

اقل حظوة، يذكر عبد الملك بن زهر[46] بعض الحالات المستعصية عن طب عصره بالقول: «ومن العظام ما قد يأس العلماء من برئه وهو عظم الفخذ، ورايت هذا العضو قد برىء مرة واحدة في صبي صغير». وتتوفر المكتبة الأندلسية على مصنفات متخصصة في طب العيون[47] والكحالة والكحالين[48] تتضمن فضلا عما «يحتاج اليه في طب العين من علم وعمل»[49] التفاصيل المتعلقة بأحوال العين وامزجتها ووسائل حفظ صحتها، مع ذكر عدد من الأمراض الكلية والجزئية التي تتعرض لها[49] واخضعت مختلف اجزاء العين للاختبار والدرس كالموق والقرنية والطبقة العينية والنوازل المنحذرة وشرايين الصدغ فضلا عن الاجفان والأمراض الخفية عن الحس، مما يدل عن رقي المستوى الذي بلغه الطب بالأندلس ومدى دقته في الضبط والمتابعة بالملاحظة والتجريب والاستشفاء. وعلى الرغم من استمرار الخلاف فيما بين الأطباء حول ادراج المستوى النفسي في التطبيب، فقد تأكد تدريجيا كتخصص مستقل في الممارسة الطبية بالمشرق والمغرب على السواء. وهو الفرع الذي نعت حينا باسم «الطب الروحاني»[50] وحينا باسم «الطب الحسي والمعنوي»[51] وأحيانا باسم «طب النفس ومداواة الاخلاق»[52] ولعل في تجاوز الطب العلاجي المرضي ومشارفة مستويات أرق،

---

(46) المصدر السابق: 318.

(47) نخص منها بالذكر مصنفي عبد الله بن قاسم الحريري ومحمد بن قسوم بن اسلم الغافقي السالفي الذكر.

(48) وهو المصطلح العربي الاسلامي الوسيط المستعمل لتمييز طب العيون كتخصص والاطباء الممارسين في هذا الميدان.

(49) الغافقي: المصدر السابق: 46.

(50) انظر ابن بختشيوع: المصدر السابق: 44.

(51) انظر: أبو عبد الله محمد الصنهاجي: المنافع البينة: المصدر السابق: 37.

(52) ابن بختشيوع: المصدر السابق: 64 ولقد ذكر من ضمن مؤلفاته كتابه بعنوان: «طب الاخلاق» نفسه: 38 ومن المعروف ان القدامى لم يهملوا ما يتعلق بالجوانب النفسية في الانسان عموما، وبصرف النظر عن المستويات العميقة في الترويض النفسي التي حققها وتحدث عنها ثلة من المتصوفة، تتوفر المكتبة العربية الاسلامية عن عدد من المؤلفات في النفس، نخص منها بالذكر رسالة ابن حزم الشهيرة «في مداوات النفوس» المنشورة ضمن رسائل ابن حزم: تحقيق احسان عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت 1980: الجزء 1: =

بميلاد طب الجمال والزينة[53] ما يكشف عن عمق الثورة العلمية التي شملت دار السلام مشرقا ومغربا خلال القرن الرابع الهجري، واستمرار ذيولها تتألق وتخبو طوال القرون اللاحقة.

وتتضمن المكتبة الأندلسية عددا من المؤلفات في الأدوية المختلفة، المفردة والمركبة، نباتية ومعدنية وحيوانية[54] والتفاصيل حول مكونات الاشربة المختلفة مثل «شراب البرشكلة»[55] و «شراب الفنطوريون»[56] وغيرهما، وكذا المعاجين واللعوق والأدهان والمسوح[57] والجوذابات[58] ومختلف أشكال الترياق، مثل

= 335 ــ 414 وكذلك الرسائل الثلاث في النفس من تحقيق سعيد عبد الفتاح : الدار المصرية اللبنانية : القاهرة 1990. ومن خلال اشارة لابن بختشيوع الى اعتماده فيما أورده عن العشق على مصنف الطبيب ابن مندويه الاصبهاني «المعروف بالمغيث» انظر : المصدر السابق : 63، يتجلى اهتمام الأطباء المبكر بتخصيص جانب من اهتمامهم للمستويات النفسية.

(53) لقد خصص عريب بن سعد ضمن كتابه السالف الذكر فصلا في «علاجات من الزينة يتعالجن بها النساء في الجماع فيضيق القبل ويصلحه» انظر : Jean Charles Sournia : op. cit., p. 90. بينما خصص أبو مروان بن زهر كتابا كاملا في الموضوع سماه «الاقتصاد في الرزينة في اصلاح الأنفس والاجساد» انظر : (النسخة العبرية) مخطوط مكتبة الاسكوريال : رقم 834 : وتتضمن هذه النسخة العبرية من الكتاب 95 ورقة.

(54) فمن المعروف أن اسحاق بن عمران البغدادي المولد الافريقي المستقر قد صنف كتابا في الأدوية المفردة منذ القرن الثالث الهجري، لمزيد من التفاصيل انظر : بحوث في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب : ابراهيم بن مراد : دار الغرب الاسلامي : بيروت 1991 54. وعلى غراره الف تلميذه بعده اسحاق بن سليمان الاسرائلي كتابا «في الغذاء والدواء» انظر ابن جلجل : المصدر السابق : 87 وبالأندلس اشتهر مصنف ابن البيطار الجامع في الأدوية والأغذية. وتزخر المكتبة العربية بمصنفات في هذا الحقل الطبي نذكر منها بالذكر مصنفات ابن الجزار القيرواني، انظر التفاصيل لدى ابراهيم بن مراد : المرجع السابق : 195 ــ 198.

(55) انظر : طب العجم : مخطوط المكتبة العامة تطوان : رقم 592 (ضمن مجموع) : 161.

(56) أبو العلاء بن زهر : كتاب المجريات : مخطوط الاسكوريال 844 (ضمن مجموع) : ورقة 32 ظهر.

(57) ولقد ذكر عريب بن سعد صفة مسوع يقوي الانعاظ : انظر : 88.

(58) ولقد ذكر عريب بن سعد كذلك صفة جوذابة تزيد الباه : 88.

«الترياق الكبير»[59] و «ترياق الفاروق»[60] والمسهلات[61] والمساحيق[62] والمرهمات، مثل «المرهم الذي نسب الى المنعور بن أبي عامر»[63] فضلا عن مختلف أنواع «الذراريح المنقعة»[64] و «صفة ضماد»[65] ات متنوعة لتنقية الجروح وجبر الكسور، وتحتفظ الوصفات الطبية التي وصلت الينا باسماء وتفاصيل نسب تراكيب عدد من المستحضرات الطبية[66].

اسفر ذلك عن ثروة مصطلحية ما فتئت تزداد اتساعا وتنوعا، وعن جهاز مفاهيمي خاص بعلم الطب[67] مما اضطر كثيرا من المصنفين، تفاديا للبس والتقاطيع في استعمال المصطلحات واختلافات المفاهيم الى ضبط معاني ما يستعملونه ضمن المتون[68] أو تخصيص ملحقات كاملة لضبط و «شرح ما وقع في الكتاب من الأسماء»[69] وسرعان ما تم الانتباه الى أهمية وضع المعاجم

---

(59) انظر أبو العلاء ابن زهر : المجربات : المصدر السابق : ورقة 63 وجه.

(60) نفسه : 24 وجه.

(61) عبد الملك ابن زهر : كتاب التيسير : 415.

(62) أبو العلاء ابن زهر : المصدر السابق : ورقة 38 وجه.

(63) نفسه : ورقة 45 ظهر.

(64) نفسه : ورقة 45 وجه.

(65) نفسه : ورقة 34 ظهر.

(66) نفسه : ورقة 35 وجه انظر كذلك محمد بن ابراهيم الرندي : مخطوط الحسنية : رقم 77 (ضمن مجموع) : 301.

(67) من المفيد جدا على ما يبدو اخضاع مجموع هذه المفاهيم والمصطلحات الطبية للبحث اللغوي والاجتماعي لما لها من أهمية في الكشف عن عدد من القضايا المتعلقة بحياة العامة اليومية، وبالتفاعل الاجتماعي في أدق تفاصيله. ويبدو أن البحث التاريخي المعاصر لم ينتبه بعد، بما فيه الكفاية، لقيمة هذه المادة العلمية في اضاءة عدد من الزوايا التي مازالت تعتبر مظلمة في تاريخنا الحضاري. ولقد تمت اثارة هذه المسألة بمزيد من التفصيل في الموضوع الذي انجزناه حول : التاريخ الاقتصادي للغرب الاسلامي من خلال حدود الألفاظ والمصطلحات (تحت الطبع)

(68) انظر على سبيل المثال : عبد الملك بن زهر : التيسير : 58.

(69) محمد بن عبد الله بن الخطيب : المصدر السابق : 254 — 255.

المتخصصة في النباتات والأعشاب(70) والصيدلة(71) والتشريح(72) وغيرها.

لم تكن تراجم الأطباء وأسماء الذين اشتغلوا بالحكمة ومعاناة التطبيب أقل عرضة للضياع والنسيان. حقيقة أن ابن جلجل(73) وابن أبي اصيبعة(74) قد احتفظا في كتابيهما المصنفين في طبقات الأطباء والحكماء على أسماء ثلة من المشاهير. ولا تقل اللائحة التي قدمها صاعد الأندلسي(75) ضمن كتابه في طبقات الامم — على اقتضابها — عنهما أهمية. مع ذلك يبدو أنهم جميعا قد قصروا عن الاستيعاب، وهو ما عبر عنه القفطي(76) في عبارة دالة اذ قال مقوما مجهود ابن جلجل في مضنفه اسالف بكونه «لم يشف فيه غليلا وكيف وقد أورد من الكثير قليلا». ولا غرو، فقد أكد ذلك ابن جلجل ذاته بالقول : «واقتصرنا على ذكر المشهورين الظاهرين الخادمين، واضربنا عن ذكر من كان في زمانهم ممن لم يوازيهم ولا حل محلهم، إذ لم يكونوا من اتساع الذكر بمحل هؤلاء»(77) وهو ما يتجلى من خلال الاستقراء الواسع لأسماء الأطباء الأندلسيين المبثوثة ضمن محتويات المصنفات العامة في التراجم والطبقات(78) والمتناثرة في غيرها من

(70) لعل أشهرها كتاب أبو الخير الاشبيلي : عمدة الطبيب في معرفة النبات : تحقيق محمد العربي الخطابي : (في قسمين) : مطبوعات اكاديمية المملكة المغربية.: الرباط 1990.

(71) لعل اشهرها كتاب ابن البيطار الجامع لمفردات الأدوية والأغذية. ولقد تم مؤخرا تحقيق كتاب أبي مروان عبد الملك بن زهر : كتاب الأغذية : من طرف اكسبيرائيون غارثيا المجلس الأعلى للأبحاث العلمية : مدريد 1992 مع الترجمة الاسبانية للنص الكامل.

(72) نخص منها بالذكر الاجوزتان الطبيتان اللتين خصصهما أبو عبد الله محمد الأزدي لضبط كل ما يتعلق بجسم الانسان واعضاءه وجزئيات الأعضاء الباطنية والخارجية : المصدر السابق.

(73) انظر الطبقة التاسعة الأندلسية الحكمية منهم والطبية ضمن المصدر السابق : 91 — 116.

(74) انظر : المصدر السابق : صفحات 485 — 87 و 491 — 518.

(75) المصدر السابق : 185 — 199.

(76) اخبار العلماء باخبار الحكماء : دار الاثار : بيروت : بدون تاريخ.

(77) ابن جلجل : المصدر السابق : 116.

(78) انظر على سبيل المثال : ابن عبد الفلك المراكشي : المصدر السابق : س 4 : 25 — 26 و 43 — 44 و س 5 : ق 1 : 97 و 141 — 42 ز 250 — 52 و 239 و س 5 ق 2 : 474 وس 6 : 21 — 22 و 368 و 398 — 99 و 160 و 184 و س 8 م 1 : 214.

المصادر الأندلسية[79] ولقد بلغت مهنة الطب من الأهمية، والمشتغلين بها من الكثرة ان نشأت الخلافة الأموية لحذاقهم ديوانا خاصا. ويبدو أن العموم ومتوسطي الحال ممن «اسقط حينئذ من ديوان الأطباء وبقي مخمولا»[80] يفوق بكثير من نال الحظوة السطانية. الا أن العامل الأكثر تأثيرا في الابقاء على عدد منهم في دائرة الظل يكمن في التابعات والمضايقات التي كثيرا ما اسرقت ف يتعقبهم وكتم انفاسهم.

لعل في مجموع هذه الملاحظات ما ينبه الى عمق درجة الاتلاف الذي تعرض له التراث الطبي العربي الاسلامي بالأندلس، وما يكشف عن قوة الاصرار على تهميش ومضايقة المشتغلين بالطب والحكمة. يكشف ذلك، ليس فقط عن جزئية وسطحية التصورات المعاصرة عن الجانب المغمور من هذا العطاء العلمي، بل وكذلك عن ضخامة المجهود المطلوب بذله ان على مستوى نشر وتحقيق النصوص المخطوطة، أو على مستوى بسط المادة الطبية وتراجم اعلام الأطباء المتناثرة في غير كتب الطب من المصادر العربية. ولا تقل مهمة تفكيك المتداول من المادة الطبية، واخضاعها للدرس والتحليل أهمية، وذلك في أفق بلورة القضايا الكفيلة بتمكين البحث المعاصر من وضع أسس التأريخ للطب بالأندلس، وتقدير مكانته وحجمه ضمن العطاء الحضاري العربي الاسلامي عموما في هذا المجال.

وفي ما لدينا من معلومات عن البذور الأولى للحضارة العربية الاسلامية بالأندلس مايؤكد قول أحد الدارسين[81] بأن الفاتحين لم يجدوا ارثا طبيا بالبلاد. فالى حدود القرن الثالث الهجري، استمر الناس «يعولون في الطب على قوم من النصارى»[82] اجمعت المصادر على اعتبارهم ممن «لم تكن لهم بعبارة بطناعة

---

(79) انظر على سبيل المثال : المقري : النفح : جـ 2 : 105 ــ 106 وجـ 3 : 353 وجـ 4 : 130 والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام : تحقيق احسان عباس : الدار العربية للكتاب : ليبيا تونس : 1981 : 438.

(80) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 492.

(81) انظر : Lucien Leclerc : Histoire de la médecine arabe. Paris 1876 T I 418 et M. Moyerhot Esquisse d'histoire de la pharmalologie et Botanique chez les musulmans d'Espagne. Studies in Medieval Arabic Medecine Variorum Reprints London 1984 : p. 3.

(82) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 186.

الطب والفلسفة»[83] ولم يكن لهم فضلا عن ذلك «تحقق به ولا شيء من سائر العلوم»[84] ولا غرابة في ذلك ما دام جل اعتمادهم «وعلى كتاب مترجم من كتب النصارى، يقال له الابريشم»[85] مما يكشف ليس فقط عن الفقر الحضاري الشديد على هذا المستوى، بل وكذلك عن فصل الطب كصناعة عن الحكمة والفلسفة. من ثم يبدو ادعاء أحد الدارسين[86] بوجود اتجاه طبي مستعربي ديري ذو طابع عقلاني ومتميز، غير ذي معنى. ولعل في استمرار الاعتقاد بدور المستعربين في الحفاظ على استمرارية الحضارة الرومانية اللاتينية القوطية المسيحية، كما شاعر لفترة في مواجهة حضارة عربية اسلامية دخيلة وعابرة[87] ما أثر في بلورة تصور للاتجاهات الطبية[88] باندلس هذه الفترة، بعيدة عن مطابقة الواقع التاريخي. ولقد دأب اطباء الأندلس، على ما يبدو، طوال عصر الامارة على الفصل بين المستويين،الطب والحكمة، والتمسك بذلك منهجا في التعامل مع التراث القديم والمعارف المعتمدة. وهو ما أكده صاعد الأندلسي[89] في عبارات دالة اذ قال : «انما غرض أكثرهم من علم الطب قراءة الكنانيش المؤلفة في فروعه فقط دون الكتب المؤلفة في أصوله مثل كتب ابقراط وجالينوس». لا غرابة في ذلك مادام اقصى مبتغاهم ان «يستعملوا بذلك ثمرة الصناعة ويستفيدوا به خدمة الملوك بالطب في أقرب مدة»[90].

---

(83) ابن جلجل : المصدر السابق : 92.

(84) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 186.

(85) نفس المصدر والصفحة. انظر كذلك ابن جلجل : المصدر السابق : 92.

(86) المقصود محقق ومترجم كتاب ابن حبيب : مختصر في الطب السالف الذكر : 11 — 18.

(87) وهي التصورات التي طالما روجتها المدرسة الاسبانية التقليدية والمتعصبين للدين المسيحي والقومية الاسبانية. ولقد بينا في دراسات سابقة ان المستعربين شكلوا جزءا من المجتمع العربي الاسلامي وساهموا كغيرهم من الأندلسيين في إطار حضارة جد متفتحة ومجتمع متفاعل العناصر والاثنيات في بناء اسس تلك الحضارة.

(88) يتحدث مقدم الطبعة العربية والترجمة الاسبانية لكتاب حبيب في الطب السالف الذكر عن ثلاث اتجاهات طبية : الطب الديري، الطب النبوي، الطب الاسلامي.

(89) المصدر السابق : 185.

(90) نفسه : 185 — 186.

والجديد بالذكر أن إيثار الجانب المنفعي البراغماتي من الطب بفصله عن بعده الفلسفي الحكمي، لم يكن مجرد اختيار منهجي. علما بأن كل من حاول الاجتهاد وتجاوز الشائع في الحقل الثقافي على العموم والتوسع في المعرفة «وضعوا القبيح عند الأمير، حتى الزموه البدعة وشنؤوه الى العامة، وتخطى كثير منهم برميه بالالحاد والزندقة، وتشاهدوا عليه بغليظ الشهادة، واعين الى سفك دمه»[91] وهو المصير الذي آل إليه احد كبار الأطباء الذي «به ظهر الطب بالمغرب وعرفت الفلسفة»[92] وليس أدل على ثوة أحكام الخط الأحمر الفاصل بين المستويين من أقدام أحد أشهر المصنفين في الطب خلال هذا العصر بوضع «كتاب طبقات العلماء، وشرح من زن منهم بالأهواء»[93] مغالاة في المتابعة واحصاء الأنفاس. مع ذلك، لم يسلم هو ذاته من تحامل الفقهاء اتهموه بكونه «طويل اللسان متصرفا في فنون العلوم»[94] التي لا يفقهونها.

وفي ممارسات اطباء هذا العصر، ما يؤكد ليس فقط على صحة هذا المنحى، بل وكذلك على طغيان الطابع الارستقراطي على الطب والتطبيب. فمنهم من «كسب بالطب مبلغا جليلا من الأموال والعقار»[95] ومنهم من اتخذ بـ «قرطبة الأصول والمكاسب الخطيرة»[96] وبلغ الغنى والتمكن ببعضهم أن «كان لا يركب الدواب الا من نتاجه، ولا يأكل الا من رفعه ولا يلبس الا من كتان ضيعته،

---

(91) ابن عذاري : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب : تحقيق ليفي بروفنسال / كولان : بيروت 1980 : ج 2 : 110.

(92) ابن أبي اصبيعة : المصدر السابق : 478 فلقد انتهى به الأمر ان صلب بافريقية في امارة زيادة الله الاغلبي.

(93) ابن خير الاشبيلي : كتاب الفهرست : تحقيق فرانسيسكو كوديرا : مؤسسة الخانجي : القاهرة : 202 ولقد ذكر ابن الفرضي من ضمن مصنفات عبد الملك بن حبيب، المقصود هنا، كتاب «سيرة الامام في الملحدين» انظر تاريخ علماء الأندلس : الدار المصرية للتأليف والترجمة : القاهرة : 270.

(94) نفسه : 272.

(95) ابن أبي اصبيعة : المصدر السابق : 486 وكذلك ابن جلجل : 96.

(96) صاعد الأندلسي : 186 وكذلك ابن جلجل : المصدر السابق : 93 وابن أبي اصبيعة المصدر السابق : 485.

ولا يستخدم الا بتلادة من أبناء عبيده»[97] ولعل في معرفة أثمان الخدمات الطبية ما يفصح عن السر في هذا الاثراء الفاحش والسريع. اذ بلغت قيمة بعض المستحضرات ان كان الطبيب «يبيع السقية منه بخمسين ديناراً لأوجاع الجوف»[98] وبالمثل فلما استكمل أحدهم تركيب «مرهم ينفع القروح من يومه»[99] اخذ في مقابله «خمسين دينارا»[100] ما كان للتطبيب اذا في ظل هذه الشروط الا أن يبقى محصورا اجتماعيا في اطار فئة محدودة من كبار الرؤساء والمتنفذين.

والجدير بالملاحظة أن المناهل المعرفية لأطباء هذا العصر، لم تقتصر على الجزء الاجرائي التجريبي من التراث الطبي اليوناني القديم، بل وعملوا — استكمالا لمعارفهم واثراء لقدراتهم الاستشفائية — على الاستفادة من مجموع ما تراكم لدى العرب من تجربة وعطاءات في الجاهلية والاسلام. مصداق ذلك أن اقدم مصنف طبي أندلسي تمكن من اختراق الزمن للوصول الينا، يتعلق بـ «كتاب طب العرب»[101] من تأليف عبد الملك بن بيب المتوفى سنة 238 هـ/853 م، ويتضح من خلال مضامينه ومنهجه[102] أنه من ضمن الصنف المعروف باسم الطب النبوي[103] ولعل في اخضاع هذا المصنف، وغيره مما كتب حول الطب

(97) ابن جلجل : المصدر السابق : 93.

(98) نفسه : 94 ابن أبي اصبيعة : 486.

(99) ابن أبي اصبيعة : نفسه : 486.

(100) نفس المصدر والصفحة.

(101) ومن المعلوم انه ليس أول من اهتم بالميدان، انظر : محمد العربي الخطابي : الطب والأطباء : الجزء 1 : 11 مع ذلك فقد اعتبره محقق مختصر في الطب بانه أول مصنف اندلسي في هذا النمط من التصنيف الطبي بل ولربما الوحيد : ص 33.

(102) وبالخصوص القسم الأول منه، الذي يستند على المنهج الأصولي في التوثيق عن طريق السند في ايراد متون الأقوال والافعال، عن النبي (ﷺ) والصحابة والتابعين وغيرهم، مما يفصح عن قيمة الطب النبوي باعتباره مصدراً كاشفا عما تراكم في الذاكرة العربية منذ الجاهلية وفي الاسلام حول الطب والاستشفاء.

(103) ولقد حظي الطب النبوي باهتمام ملحوظ من طرف عدد من الباحثين الذي انجزوا حوله اعمالا متنوعة انظر على سبيل المثال اللائحة التي يقدمها كاميلو آلفاريس : مختصر في الطب : هامش : 19 وكذلك : Ciencias de la Naturaleza en Al-Andalus II serie Bibleográfica : op. cit. : p. 134 ; 143.

النبوي طوال القرون اللاحقة[104] للنقد والتحليل، ما يفصح عن أهمية الجانب التجريبي التطبيقي الاستشفائي، اعتمادا على ما تراكم من معرفة ميدانية تجريبية[105] في حدود ما سمحت به ظروف حضارة عربية اسلامية في طور النشأة والتكوين. وليس في استمرار الاستعانة عند العجز على المستويين المعرفي والاجرائي والاستشفائي، بوسائل بديلة[106] ما يبرر نعت مجموع هذه المعارف والتجارب والممارسات بالطب الايماني الميتافيزيقي[107] ويبدو أن الانزلاق خلال عصور الانحطاط لاحقاً نحو ممارسة الشعوذة والتعامل الغيبي في فكر شرائح هامة من المجتمع مع الطب النبوي، ما قلل من تحفظ بعض الدارسين بخوصه.

مع ذلك، ففي النصوص السالفة من المؤشرات ما ينم عن الاقدام منذ عصر الامارة على بذر البذور الأولى لاعادة ربط الطب بالحكمة والفلسفة وعلوم الطبيعة بالأندلس ومجموع دار السلام مغربا ومشرقا على السواء. فمن الثابت كما سلف الذكر ان عبد الملك بن حبيب كان «متصرفا في فنون العلوم»[108] وان بحذو شديد على ما يبدو، مما يفسر تارجح مواقف فقهاء عصره بين التحامل والثناء عليه[109] كما سلفت الاشارة الى دور الطبيب البغدادي الأصل اسحاق بن عمران في ظهور «الطب بالمغرب وعرفت الفلسفة»[110] منذ القرن الثالث الهجري. على غراره كان اسحاق بن سليمان «مع فضله في صناعة الطب بصيراً

---

(104) يعتبر علي الرضى أول من صنف في هذا الباب في خلافة المامون العباسي ويعتبر كتابه في حكم المفقود مما يضفي على مصنف عبد الملك بن حبيب الأول من نوعه في الطب النبوي بالأندلس مزيداً من الأهمية. ولقد تتابع التأليف بعدئذ على يد أبو النعمان الاصبهاني خلال القرن الرابع الهجري، وابن بعده وغيرهم مثل ضياء الدين المقدسي والذهبي وابن قيم الجوزية.

(105)

(106)

(107)

(108)

(109)

(110) ابن جلجل : المصدر السابق : 85.

بالمنطق متصرفا في ضروب المعارف»[111] وهو ما انتبه اليه صاعد الأندلسي[112] فاستثنى فئة عن غيرهم من الأطباء إذ قال : «الا أفرادا منهم رغبوا عن هذا الغرض وطلبوا الصناعة لذاتها وقرأوا كتبها عل يمراتبها». ولقد كان عباس بن فرناس التاكرفي الشهير ممن اعتنى بهذا الحقل اذ «كان فيلسوفا حاذقا»[113] لذلك «كثر عليه الطعن في دينه»[114].

الا أن التجليات الأكثر وضوحا في اتجاه اعادة ربط الفكر والممارسة الطبية بالحكمة والفلسفة وعلوم الطبيعة برزت خلال القرن الرابع الهجري. فباعلان عبد الرحمن الناصر الخلافة بقرطبة الغيت القيود التي طالما كبلت الفكر والنشاط الثقافي بالأندلس، وهو ما عبر عنه القاضي النعمان[115] في عبارات دالة اذ قال : «انه ترك أهل المذاهب وما اختاروه بانفسم ولم يعرض لأحد منهم، فنزع اكثر الناس اليه وسكنوا بلده لذلك». مما أسفر عن دخول «الكتب الطبية من المشرق وجميع العلوم وقامت الهمم وظهر الناس ممن كان في صدر دولته من الأطباء المشهورين»[116] وانتدب أهل القلم ليستجلبوا «من بغداد ومصر وغيرها من ذيار المشرق عيون التواليف الجليلة والمصنفات العربية في العلوم القديمة والحديثة»[117] ما كان لخلفه الحكم الا أن يعمل على ترسيخ هذا المنحى[118]

(111) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 479.

(112) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 186.

(113) ابن سعيد : المغرب في حلى المغرب : تحقيق شوقي ضيف : دار المعارف : الطبعة الثالثة : جـ 1 : 333.

(114) نفس المصدر والصفحة.

(115) المجالس والمسايرات : تحقيق الحبيب الفقي / ابراهيم شبوح / محمد اليعلاوي : منشورات الجامعة التونسية : كلية الآداب : المطبعة الرسمية : تونس 1978 : 190 ومما يضفي على شهادته مزيدا من الأهمية انه شغل منصب قاضي قضاة الفاطميين وهم في فترة صراع مع امويي الأندلس للهيمنة على بلاد المغرب، وكذلك فهو معاصر للخليفةعبد الرحمن الناصر وطبعا من المتحاملين على دولته.

(116) ابن جلجل : المصدر السابق : 98.

(117) صاعد الأندلس : المصدر السابق : 162.

(118) لمزيد من التفاصيل انظر : عامة قرطبة والاتجاهات الفكرية بالأندلس في عصر الخلافة ضمن كتابنا : دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس (عصري الخلافة والطوائف) تحت

وهو المعروف بتهممه «بالعلم واظهاره لاهله»[119] حتى اشتهر لدى الخاص والعام وذاع في الآفاق ما كان في خزائنه «من كتب الدهرية والفلاسفة»[120] وغيرها من «الكتب في أنواعها ما لم يجمعه احد من الملوك»[121] والجدير بالملاحظة انه مجهوده لم يقتصر على «اقامة خزانة بالقصر للطب»[122] خاصة كما سلف الذكر، بل عمد كذلك الى الحاق مختلف ما تحتاج اليه الصناعة الطبية من مختبرات، ورتب لها خدم «صقالبة طباخين للاشربة، صانعين للمعجونات»[123].

ومما يكشف عن عمق ارتباط الطب بالحكمة، انه قلما نصادف بين تراجم أطباء هذا العصر من لم يعتن «بطلب الفلسفة»[124] فاحمد بن حكم بن حفصون «كان طبيبا نبيلا.. بصيرا بالمنطق مشرفا على كثير من علوم الفلسفة»[125] وبالمثل اشتهر محمد بن عبدون الجبلي الطبيب بكونه «ذا حظ وافر من المنطق والنجوم وكثير من علوم الفلسفة»[126] ولم يكن ابن وافد أقل اهتماما بكتب «ارسطو طاليس وغيره من الفلاسفة»[127] وهو ما ينطبق على جماعة غيرهم ممن تواتر ذكرهم في عذذ من المصادر الأندلسية. وان كان بعضهم ممن «عني بصناعة الطب ومطالعة كتب الفلسفة من غير تحقق بها»[128] فمن الأطباء من تصدر التصنيف في هذا الباب وكان «ذا كتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة»[129] ومنهم من تمكن من «البلوغ الى المراتب الرفيعة في الفلسفة»[130] حتى غدا

---

(119) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 189.

(120) ابن عذاري : البيان : جـ 2 : 292 ـــ 93.

(121) الحميدي : جذوة المقتبس : تحقيق محمد بن تاويت الطنجي : القاهرة 1952 : 13.

(122) ابن جلجل : المصدر السابق : 113.

(123) نفس المصدر والصفحة.

(124) انظر : صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 198.

(125) نفسه : 189 وكذلك أبي اصبيعة : المصدر السابق : 492.

(126) صاعد الأندلسي : 193.

(127) نفسه : 195.

(128) نفسه : 197.

(129) نفسه : 195 وكذلك ابن أبي اصبيعة : المصدر السابق : 495.

(130) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 198 ـــ 99.

التصنيف في هذا الحقل من معالم هذا العصر، اذ انتقلت الأندلس من مستوى الاخذ عن الأوائل الى العطاء الغزير[131] نخص منها بالذكر مصنفات الطبيب القرطبي محمد بن الحسن المذحجي الذي كانت له فضلا عن علوم الطب كتب في «المنطق وكلام في الحكم ورسائل في كل ذلك وكتب معروفة»[132] اشتهرت لدى من اطلع عليها بكونها «فائقة الجودة عظيمة المنفعة»[133] لذلك غذت «مشهورة متداولة»[134] بالأندلس. كما كان لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار «الرسائل المجموعة والعيون المؤلفة»[135] ولغيره «كتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة»[136] وسرعان ماذاع صيت عدد من الشيوخ الذين جلسوا بمجامع الأندلس لتلقين المنطق والحكمة والفلسفة[137] والتحقق في

---

(131) يبدو أن الفلسفة والحكمة بالأندلس هي التي تعرضت أكثر من غيرها للطمس وتوالى عليها الحجر وعمليات الابادة طوال عدة قرون وتوسعت بالأندلس والعدوة ذيولها بالاحراق والاتلاف، مما يدعو الباحثين في هذا الباب إلى أخذ كل هذا بعين الاعتبار وتوجيه الجهود نحو انتشال ما يمكن انتشاله من مادة فلسفية تمكن من مقاربة العطاء الفلسفي بالاندلس خلال القرن الرابع الهجري.

وأعتقد بأهمية ذلك في توجيه الانتباه الى زوايا وقضايا كفيلة بفتح أفاق جديدة أمام البحث في الفلسفة الاسلامية.

(132) الضبي : المصدر السابق : 67.

(133) ابن حزم : الرسائل : جـ 2 : 185 وكذلك ابن عبد الملك المراكشي : المصدر السابق : س 6 : 160.

(134) ابن حزم : الرسائل : جـ 2 : 185.

(135) نفس المصدر والصفحة.

(136) صاعد : المصدر السابق : 195 والنفح : ج 3 : 175.

(137) يقدم صاعد الأندلسي لائحة مفصلة بأسماء بعض مشايخ الفلسفة بالأندلس انظر : المصدر السابق : 193 انظر كذلك اللائحة التي ضمنها المقري كتابه نفح الطيب : جـ 3 : 376 وأسماء غيرهم من المشايخ المتناثرة في عدد من المصادر الأندلسية انظر على سبيل المثال : ابن عبد الملك المراكشي : س 5 ق 2 : 574 ولقد ذكر ابن حزم احد شيوخه في علم الفلسفة بالقول : ولقد تلقينا علم الفلسفة على يد «استاذنا أبو عبد الله محمد بن الحسن المذحجي «الرسائل : جـ 2 : 185.

«العلم الطبيعي»[138] و «العلوم الرياضية»[139] وعلوم الحساب[140] والعدد والهندسة[141] والمساحة[142] ناهيك عن علوم النجوم[143] والكيميـاء[144] والنبات[145] و «فهم صناعة الموسيقى»[146] حتى اشتهر أهل الأندلس في الافاق بـ «حب الحكمة والفلسفة»[147] مما يكشف عن منحى علماء وأطباء هذا العصر لوضع المعرفة والممارسة الطبية ضمن تصور شامل لنواميس الحياة وظواهير الطبيعة وتجليات الوجود في اطار مجهود علمي ومعرفي وتجريبي مستمر ومتكامل على كافة الأصعدة.

حقيقة أن اطباء القرنين الرابع والخامس للهجرة، وبالخصوص خلال العقود الأولى للقرن الرابع، قد انكبوا ــ اثراء لمجهودات اسلافهم الموروثة عن العصر السابق ــ على كتب الأوائل بالدراسة والبحث، بالخصوص مصنفات ابقراط[148] و «كتب جالينوس» و «دياسقوريديس»[149] الذيـن اشتهروا باعتبارهم من «أفاضل الأطباء»[150] الى غيرهم ممن تواتر ذكرهم كمصادر معتمدة في مختلف المصنفات الطبية بالأندلس وغيرها، مثل «ارسجانيس»[151] و

---

(138) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 198.

(139) المقري : النفح : جـ 3 : 376.

(140) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 192.

(141) نفسه : 190.

(142) الضبي : المصدر السابق : 209.

(143) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 193.

(144) نفسه : 197.

(145) ابن عبد الملك المراكشي : المصدر السابق : س 5 ق 1 : 239.

(146) صاعد الأندلسي : 205.

(147) المقري : النفح : جـ 3 : 150.

(148) انظر : Jean Charles Sournia : op. cit. p. 100 et 126

(149) صاعد الأندلسي : 196.

(150) انظر : ابن الجزار القيرواني : في علاج الفقراء والمساكين : مخطوط الاسكوريال : رقم 857 : 62 ظهر.

(151) انظر : Jean Charles Sournia : op. cit. p. 98

«ذنمبروطوس الحكيم»[152] و «فليطوق الفيلسوف»[153] و «فيتاغورس»[154] و «فاطيوس الحكيم»[155] وبرقلس[156] وارسطو طاليس وافلاطون[157] وغيرهم من «عامة العلماء من الأوائل والأطباء وغيرهم»[158] ومن القرائن مايدل عن توسيع مناهل المعرفة لتشمل آثار «أطباء الروم والعجم والهند وغيرهم»[159] ولقد كشف الضبي في نص فريد[160] أصول العلاقات الطبية بين الأندلس والهند فيما أورده عن حالة أحدهم ممن «لم يجد لها بالأندلس مداويا.. فقيل له لا دواء لها الا بالهند، فأراها بعض أهل الطب هنالك».

ونتوفر على عدد من الدلائل الكاشفة عن استمرار الاعتماد على طب العرب كمصدر علمي بالأندلس خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة[161] ومن المعلوم أن الهمم قد تحركت منذ خلافة عبد الرحمن الناصر للرحلة في طلب الطب بالمشرق. نخص بالذكر «منهم عمر واحمد ابنا يونس بن أحمد الحراني رحلا الى المشرق في دولة الناصر واقاما هنالك عشرة أعوام ودخلا بغداد وقرآ فيها على ثابت بن سنان بن ثابت قرة الصابىء كتب جالينوس عرضا وخدما ابن وصيف

---

(152) مجهول : شذرات نقلت من كتب الحكماء : مخطوط المكتبة الوطنية بباريس : 178 : ورقة 188 وجه.

(153) طب العجم : مخطوط المكتبة العامة تطوان : 111 و 112.

(154) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 75.

(155) مجهول : شذرات نقلت من كتب الحكماء : مخطوط باريس : رقم 178 : ورقة 183 ظهر.

(156) أبو الفرج الفيلسوف : كتاب النكت والثمار الطبية والفلسفية : مخطوط الاسكوريال : رقم 888 ضمن مجموع : ورقة 91 وجه.

(157) نفسه : ورقة 130.

(158) انظر : Jean Charles Sournia op. cit. 138

(159) طب العجم : مخطوط المكتبة العامة : توطان 592 : 101.

(160) المصدر السابق : 127 ــ 28.

(161) انظر مختصر في الطب : عبد الملك بن حبيب : 94 و 100 و 102 و 104 و 106 و 122 انظر كذلك احاديث طبية مروية عن الرسول كمصدر لكبار أطباء الأندلس عبد الملك بن زهر : التيسير : 334.

في عمل علل العين وانصرفا الى الأندلس في دولة المستنصر بالله وذلك في سنة احدى وخمسين وثلاثمائة فالحقهما بخدمته في الطب»[162] كما رحل محمد بن عبدون الجبلي من قرطبة سنة سبع واربعين وثلاثمائة «ودخل البصرة والكوفة ونظر في الطب فبرع فيه وقدم مصر فضم الى تدبير البيمارستان هنالك بعناية محمد الخازن.. وعاد الى الاندلس سنة ستين وثلاثمائة في أيام الحكم المستنصر فالحقه في الخدمة بالطب»[163] بالاضافة الى ما سبق ذكره عن تبادل الخبرات والمراسلات الطبية بين أهل الأندلس والأطباء بالعدوة المغربية وبمصر وديار المشرق. ويتواتر ذكر اسماء «الطبري»[164] و «علي بن عيسى»[165] و «حنين بن اسحاق»[166] و «عمار بن علي الموصلي»[167] و «يحي بن ماسويه»[168] فضلا عن «ابن سينا»[169] وغيره من المشاهير، كمصادر معتمدة في الطب الأندلسي. مما يكشف ليس فقط على عمق الروابط فيما بين جناحي دار الاسلام، بل وخصوصا عن وحدة الظاهر على المستوى الطبي كذلك[170] ان نشأة أو تطورا، أو فيما يجد افولا وتراجعا.

أسفرت عودة الروابط فيما بين الطب والحكمة عن نهضة شاملة، فعلى المستوى

---

(162) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 190 — 91.

(163) ابن عبد الملك المراكشي : المصدر السابق : س 6 : 427.

(164) مجهول : مخطوط باريس رقم 178 السالف الذكر : ورقة 186 والمقصود علي ربان الطبري ولقد اجرى احدهم دراسة عن علم الاجنة عند علي بن ربان الطبري انظر : Ciencias de la Naturaleza en Al-Andalus : op. cit. II. p. 136

(165) الغافقي : المصدر السابق : 45.

(166) نفس المصدر والصفحة.

(167) نفسه : 46.

(168) انظر : Jean Charles Sournia : op. cit. p. 132 وكذلك الغافقي : نفسه : 285.

(169) الغافقي : نفسه 46.

(170) ولقد تجرد بعض الدارسين منذ مدة على ابراز وحده الظاهرة في دار الاسلام على مستويات اخرى متعددة سواء تعلق الأمر بالتطوير التاريخي العام أو بتطوير البنيات العميقة في الاقتصاد والمجتمع والفكر والسياسة، نخص منها بالذكر دراسات محمود اسماعيل عبد الرزاق عن مشرق ومغرب دار الاسلام وخصوصا اعماله حول سوسيولوجيا الفكر الاسلامي التي مافتئت الدراسات الجزئية تؤكد أهمية خيوط التفسير الي يقدمها.

الاجتماعي لم يعد التطبيب والاستشفاء خلال عصر الخلافة حكرا على الملوك والأمراء وارباب البيوتات والمتنفذين. ذكر ابن جلجل[171] احد الأطباء ممن عاصر عبد الرحمن الناصر «كان على باب داره ثلاثون كرسيا لقهود الناس». في حين لم يأنف أحد الأطباء ممن تولى خطة الوزارة عن استقبال مرضاه من العامة «اذ اقبل رجل بدوي على حمار وهو يصيح فاقبل حتى وقف بباب الدار فجعل يضرع ويقول ادركوني وتكلموا الى الوزير بخبري. اذ خرج الى صراخ الرجل.. فقال له أيها الوزير، ورم في احليلي اسرني ومنعني من البول منذ أيام كثيرة وأنا في الموت. فقال له : اكشف عنه، فكشف الرجل عن احليله فاذا هو وارم.. فلما تمكن احليل الرجل على الحجر جمع الوزير يده، وضرب على الاحليل ضربة غشي على الرجل منها ثم اندفع الصديد يجري.. ثم بال البول في اثر ذلك. وفتح الرجل عينيه فقال له اذهب، برأت من علتك»[172] مما يقدم صورة نموذجية عن علاقة اطباء العصر بالعامة، ويثارهم للمهنة. وبالمثل فلما عين الطبيب المكلف بالسهر على مختبرات الحكم لمستنصر الطبية «استأذن أمير المؤمنين.. أن يعطي منها من احتاج من المساكين والمرضى، فاباح له ذلك»[173] وليس ادل على مدى الاصرار على جعل الطب في متناول الجميع خاصة وعامة من اهتمام بعض مصنفي القرن الرابع بالبحث في «علاج الفقراء والمساكين بالأدوية»[174] في تركيبات اقتصادية وناجعة ملائمة لقدراتهم الشرائية. وبالنظر للعدد الهائل والمتزايد من الأطباء، وكذا لشيوع التصنيف الطبي والتدريس الاقراء، وذيوع العلم والمعرفة، يبدو أن الطب قد تمكن خلال هذا العصر من تكسير قاعدة اسرار المهنة التي طالما كبلته خلال العصر السابق، ومن ثم تجاوز الانغلاق في الاطار العائلي المتوارث في البيوتات.

وعلى المستوى العلمي، جميع المؤشرات تؤكد على أن الطب بالأندلس لم يعد، ابتداء من منتصف القرن الرابع الهجري، يقف عند الحدود المعهودة لدى الأمم

(171) المصدر السابق : 97.

(172) نفسه : 100.

(173) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 487.

(174) والمقصود هنا مصنف ابن الجزار القيرواني الذي صنف كتبا بهذا العنوان كما سلف الذكر.

والحضارات القديمة. ويبدو أن ثمة مجهود جبار قد انجر على مستوى دار الاسلام نظريا وتجريبيا طوال القرن الرابع وخلال فترات من القرنين اللاحقين من أجل التحقيق في عدد من النظريات والقوانين والمذاهب الطبية السائدة، وضبط تراكيب عدد من الأدوية، والتدقيق في وسائل وأدوات الطبيب والعلاج، ومدى نجاعة النتائج المحصلة. اسفر ذلك عن تأكيد جزء هام منالموروث الحضاري على كافة المستويات السالفة، وتجرد المحققون للدعوة» ان يقتدى بوصايا الفاضل ابقراط»[175] والتنويه «بقراءة الكتب المرسومة المشهورة التي ألفها بتوفيق الله رئيس علم الطب بلا مدافعة جالينوس»[176] واثبات كل ما تحققوا من نجاعته، بل واحيانا بتقديم حجج إضافية وما «يشهد على صحة هذا القول»[177] أو ذاك. على اثر ذلك، انبرى الاهتمام لتصحيح كل ما اعتقد انه غير سليم في تصورات قدامى الأطباء مع التنبيه على مواقع الخلل ومكامن الخطأ ومواقع «الغلط»[178] لم يسلم في ذلك الأئمة، بمن فيهم ابقراط[179] وجالينوس[180] وارسطو طاليس[181] وكذا «الفضلاء المتأخرين من العجم»[182] وقدمت الآراء البديلة «خلافا لجمع كثير من الحكماء»[183] المرموقين. وليس أدل على مدى خضوع هذه المرحلة من النقد والتمحيص لضوابط الموضوعية وقواعد الصرامة العلمية مما أورده أحدهم بخصوص بعض المسائل الطبية اذ قال : «وقد رأى ذلك أئمة علم الطب وكبرائهم ونعم ما رأوا، غير أنهم نظروا الأمور من جهة واحدة»[184] وفي

(175) الغافقي : المصدر السابق : 46.

(176) عبد الملك بن زهر : التيسير : 471.

(177) ابو زكريا يحي بن محمد بن اللمودي : تحقيق المباحث الطبية في تدقيق المسائل الخلافية : مخطوط الاسكوريال : رقم 892 : ورقة 54 ظهر.

(178) الغافقي : المصدر السابق : 46.

(179) اللمودي : المصدر السابق : ورقة 41 وجه.

(180) نفسه : ورقة 57 وجه وكذلك 47 ظهر.

(181) نفسه : ورقة 46 وجه وكذلك ورقة 49.

(182) نفسه : ورقة 46.

(183) نفسه : ورقة 44 ظهر.

(184) عبد الملك بن زهر : التيسير : 324.

سياق هذه المتابعة العلمية، لم تهمل القضايا التي كانت محل خلاف بين الأطباء والحكماء، مثل جواهر وقوى الادوية التي وقع فيها «اختلاف كثير بين الأطباء والفلاسفة»[185] مما يسترغي اخضاعها لمزيد من الفحص بالتجريب والاختبار، فإذا تعذر الحسم، عادة ما يلجأ الى الترجيح، كالقول : «إن فرقة أصحاب القياس أقوى حجة في الأدوية المركبة من فرقة أهل التجارب»[186] افضى هذا المجهود الى توفير امكانيات الانتقال الى مستويات أرقى، الشروع في احصاء وضبط المسائل التي لم ينتبه اليها الفكر الانساني في القديم. ذكر ابو العلاء بن زهر[187] أن «المسط لم تعرفه الأوائل»، وبالمثل قال غيره[188] في سياق تناوله «مسألة من الطبيعيات لا تجدها في كتب القدماء : وقد ذكرت اعلتها فينبغي أن تضاف الى أمثالها»، فضلا عن «مسألة أخرى طبيعية من قبيل ماسبق لم نرها للمعلم الأول ولا لغيره»[189] على حد قوله.

أسفرت هذه الخطوات عن انفتاح باب الاجتهاد والابتكار واسعا. يتجلى ذلك من خلال كثرة ما احتوته متون الكتب والمصنفات التي وصلتنا من آراء جديدة بخصوص عدد لا يستهان به من المسائل والمجلات والمستويات الطبية. نخص منها بالذكر مبتكرات أبو العلاء بن زهر التي «اسْتنبطها وأجاد فيها»[190] ولقد كانت من الفعالية والجدة ان «عجب أطباء وقته من ذلك حينئذ، ووقعت في ذلك رسائل كثيرة»[191] ومن الملاحظ أن الالتزام بالتجريب منهجا في اثبات ودحض الحقائق قد غدا بمثابة القاعدة. لذلك فحتى لا يوسم الغافقي ـــ على سبيل المثال بالتقليد ـــ عند اضطراره الى الأخذ ببعض اجتهادات أبي القاسم خلف الزهراوي، علل

---

(185) نفسه : 89.

(186)

(187) أبو العلاء بن زهر : المصدر السابق : مخطوط الاسكوريال 844 : ورقة 32 ظهر.

(188) أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف بن محمد البغدادي : مقالة في الحواس : مخطوط المكتبة الاسكوريال : رقم 889 : ورقة 7 ظهر.

(189) نفسه : ورقة 10 وجه.

(190) انظر : عبد الملك بن زهر : التيسير : 169.

(191) نفسه : 415.

ذلك بالقول : «وأنا أقول بقوله، لأن التجربة قد كشفت لي ذلك مرات»[192] نجد تأكيد ذلك في عبارات مروان بن زهر البالغة الدلالة اذ قال : «وكذلك كل ما ذكرته في كتابي هذا واثبته لاشك أنه سيروم من يتعسف تزييفه بالكلام وأنا احاكمهم كنت حيا أو ميتا الى التجربة»[193] لذلك فمن الطبيعي أن يعمد البعض الى التصنيف في «المجربات»[194] لاثبات النتائج المختبرية لبعض اعماله. مع ذلك، لم تكن جميع المسائل الطبية المطروحة قابلة للتجريب مما دفع الى التماس مناهج بديلة، دون ا خفاء حدودها على مستوى الضبط العلمي أكد ذلكعبد الملك بن زهر[195] قائلا بخصوص بعض المسائل : «وما ظهر لي هذا انما هوعلى القياس الذي عللوا ذلك به، وأما الأمر في نفسه فإني لم أباطش التشريح واتحققه في تشريح الحيوان الميت فضلا عن الحي مع أن ذلك عسرا جدا». ويبدو أن الاجتهاد قد استنفذ حده الأقصى، واستنفذ ما يقدمه العصر من إمكانات التقدم، كما يستفاد من قول احدهم[196] بخصوص بعض امراض النساء الجنسية : «فما زلت اجتهد له حتى عجزت فاعلمت الشيخ أبي رحمه الله.. فاياس من البرء». مع ذلك علاجا (مخففا) واخبر ان العلة قاتلة بطبعها»[197].

ولم يكن المستوى التقني ليتخلف عن الركب، وهو ما تكشف عنه الرسوم والتفاصيل الدقيقة عن «ضروب من الآلات»[198] ضمنها أبو القاسم خلف الزهراوي مصنفه الضخم المعروف بالتصريف، التي لا مجال لاستيعابها في هذا المجال. ولعل في قوله ناصحا «الصانع الحاذق بقيس الكثير، وبما حضر على ما غاب ويستنبط عملا جديدا وآلة جديدة عند النوازل الغريبة اذا نزلت من هذه

---

(192) الغافقي : المصدر السابق : 326.

(193) عبد الملك بن زهر : التيسير : 326.

(194) وضع الطبيب الاشبيلي أبو العلاء بن زهر كتابا بهذا الاسم «في المجربات» انظر المصدر السابق.

(195) التيسير : 123 — 24.

(196) نفسه : 308.

(197) نفس المصدر والصفحة.

(198) انظر : Jean Charles Sournia op. cit. p. 168

الصناعة»[199] ما يكشف عن روح الابتكار والاختراع التي غمرت اطباء العصر، وما يدل على مواكبة الصناعة الطبية الدقيقة للثورة العلمية الهائلة التي تحققت في هذا المجال. وفي هذا النموذج ما يقدم صورة عامة عن الأهمية التقنية، اذ قال الزهراوي مخاطبا احد جراحي العظام : «ان لم يتأت لك رده وتسويته بيديك فرده بهذه الالة وهي آلة تصنع من جديد طولها قدر سبع أصابع أو ثمان وعرضها على قدر الجرح ولذلك ينبغي للطبيب أن يتخذ منها ثلاثا أو أربعا على قدر ما يحتاج إليه من العلاج في كل نوع من الكسر ولتكن مدورة يكون فيها غلظ قليلا لئلا تنثني عند الغمز عليها في وقت العمل وتكون حادة الطرف لها عطف من طرفها ويكون اعلاها الى الغلظ ومن نصفها الى أسفل أرق جدا.. فإن لم تقدر على رد العالم بما وصفنا البتة فاقطعه بما شاكله من المقاطع التي ذكرنا أو نشره باحد المناشير»[200].

وتزخر المصادر بأسماء ترسانة من الالات والأدوات الطبية الشائعة الاستعمال، منها ما يصنع بالحديد، مثل الكلاليب المحكمة[201] والمراود[202] والبيرم والمقاطع والمناشر[203] والمفاتيح المختلفة والصنانير[204] وكذلك المباضع والمقاريض[205] وغيرها. ومنها ما يتخذ من النحاس مثل القدر[206] والمقادح[207] بل ومنها ما «ينبغي أن يكون من نحاس اصفر»[208] دون غيره. في حين يضطر بخصوص بعض الآلات الدقيقة الى معدن الذهب[209] كما يستخدم «الحرير الابريسم»[210]

(199) Op. cit.

(200) Ibid, p. 188

(201) انظر : Jean Charles Sournia : op. cit : 168

(202) Ibid. p. 172

(203) Ibid. p. 188

(204) الحريري : المصدر السابق : ق 1 : 214.

(205) نفسه : ق 1 : 215.

(206) عبد الملك بن زهر : التيسير : 486.

(207) الغافقي : المصدر السابق : 440.

(208) نفس المصدر والصفحة.

(209) نفس المصدر والصفحة، يستعمل الذهب في صناعة بعض أنواع المقادح، ولقد ذكر الحريري انه «ينبغي أن تكون المكاوي من ذهب» انظر : المصدر السابق : ق 2 : 60.

(210) عبد الملك بن زهر : التيسير : 451.

و «الكتان الرطب»[211] و «الصوف النفوش»[212] و «الصوف الموذخ»[213] والخرق اللينة والاسفنج البحري[214] في صناعة الاضمدة والاشرطة للجروح والجبر والكسور. الى غير ذلك من الوسائل والأدوات التي تتخذ من الخشب[215] والزجاج والفخار[216].

ويقدم الغافقي وغيره من المعلومات والرسوم عن الآلات المستخدمة في طب العيون مايؤكد أهمية التقدم التقني الذي اسفرت عنه النهضة الصناعية في هذا المجال. فالمكاوي على سبيل المثال منها «مكاو صغار تكون رؤوسها مدورة»[217] ومنها «العدسية»[218] لأنها «على قدر العدسة»[219] ومنها «المكواة الزيتونية»[220] وأخرى «تسمى المسمارية وهي بعض التعقيف وفي رأسها نتوء صغير»[221] وهناك «المكواة السكينية»[222] التي تتفرع عنها «مكواة تسمى ذات السكيني»[223] التي تعتبر «أفضل جميع المكاوي»[224] بالاضافة الى «مكوا دقيق برقة الابرة معقب الرأس»[225] ينطبق نفس الشيء على غيرها من الآلات

---

(211) الزهراوي، انظر :

(212) نفس المصدر والصفحة.

(213) الزهراوي : انظر :

(214) نفس المصدر والصفحة.

(215) نفسه : 178.

(216) الغافقي : المصدر السابق : 475.

(217) نفسه : 377.

(218) الحريري : المصدر السابق : ق 2 : 60.

(219) الغافقي : المصدر السابق : 377.

(220) نفسه : 327.

(221)

(222) نفسه : 330.

(223) نفس المصدر والصفحة.

(224) نفس المصدر والصفحة.

(225) نفسه : 348.

المستعملة في طب العيون، مثل المهت[226] والمبضع[227] والمقـراض[228] والغمادين[229] والصنانير[230] والانبوبة[231] والمقدح[232] و «الكلاب»[233] والابر[234] والابر[235] وغيرها من الالات التي تتفرع الى عديد من الأنواع والاشكال.

من المتعارف عليه أن الحجابة العامرية قد شنت حربا لا هوادة فيها على الفلسفة والحكمة وما يرتبط بها من علوم. وهو ما عبر عنه ابن عذاري[236] بالقول : «كان المنصور أشد الناس في التغيير على من علم عنده شيء فن الفلسفة والجدال في الاعتقاد، والتكلم في شيء من النجوم وأدلتها». ولقد انبرى لكتم أنفاسهم بالقتل[237] والاطباق في السجن[238] والنفي[239] والمصادرة. فسعيد بن فتحون، على سبيل المثال، امتحن من قبل المنصور ابن أبي عامر.. محنة ادت الى سجنه»[240] لأنه «كان ذا حظ من علوم القدماء والفلاسفة»[241] وبالمثل اتهم محمد بن مسعود البجاني «بالرهق في دينه وسجنه بالمطبق مع الطليق

---

(226) الحريري : المصدر السابق : ق 2 : 132 و ق 1 : 215.
(227) نفسه : ق 1 : 215 انظر الغافقي : المصدر السابق : 440 و 441.
(228) الحريري : المصدر السابق : ق 1 : 215 وكذلك الغافقي : 341.
(229) الغافقي : المصدر السابق : 345.
(230) نفسه : 367.
(231) نفسه : 368.
(232) نفسه : 440.
(233) نفسه : 475.
(234) وهي الالة اتي تستعمل لقلب الاجفان : نفسه : 339.
(235) نفسه : 348.
(236) المصدر السابق : جـ 2 : 292.
(237) انظر عمن صلب على السدة بقرطبة، ابن الفرضي : المصدر السابق : 275.
(238) انظر : الضبي : المصدر السابق : 432.
(239) انظر : ابن الفرضي : المصدر السابق : 114.
(240) ابن عبد الملك المراكشي : المصدر السابق : س 4 : 41.
(241) ابن عبد الملك المراكشي : المصدر السابق : س 4 : 41.

القرشي»[242] وامتلأت السجون بـ «جماعة من الأدباء من وجوه قرطبة مرموقين بالانهماك والزندقة»، على حد تعبير الطرطوشي[243] وتتابعت النكبات على امثالهم، وكثر التخريب في صفوفهم «فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك وخمدت نفوسهم وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم»[244] مما يكشف عن مدى عمق عملية البتر والاجتثاث التي رامت السلطة السياسية اجراءها لهذا الجزء من الفكر الأندلسي. ولعل في اقدام المنصور ــ لما تجرد لاتلاف ذخائر المكتبة المستنصرية ــ على تمييز المصنفات الصرفة في «الطب والحساب»[245] من غيرها مما يرتبط بالفلسفة والمنطق والحكمة، ما يؤكد ان بذر بذور السير من جديد في اتجاه فصل الطب عن الحكمة، قد تم تحت طائلة السيف، وبفعل قرار سياسي.

حقيقة ان الفكر الفلسفي قد استعاد بعضا من هوامش الفعل في الحقل الثقافي الأندلسي بعد سقوط الحجابة العامرية وانهيار نظام الخلافة، وهو ماعبر عنه صاعد الأندلسي[246] في نص بالغ المعنى اذ قال: «ولم يزل أولوا النباهة من ذلك يكتمون لما يعرفونه منها ويظهرون ما يجوز لهم منه من الحساب والفرائض والطب وما اشبه ذلك الى ان انقرضت دولة بني أمية من الأندلس وافترق الملك... فلم تزل الرغبة ترتفع من حينئذ في طلب العلم القديم شيئا فشيئا وقواعد الطوائف تتبصر قليلا قليلا الى وقتنا هذا فالحال نحمد الله تعالى افضل ما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والأغراض عن تحجير طلبها، الا أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها واشتغال الخواطر بما دهم الثغور من تغلب المشركين عاما فعاما على اطرافها وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها قلل طلاب العلم وصيرهم افرادا بالأندلس». مما يفصح عن دور الاضطراب السياسي العام وانعدام الأمن في الحد من أهمية الانتعاش النسبي، ليس فقط بالنسبة للحكمة والفلسفة، بل للنشاط الثقافي عموما.

(242) ابن بسام: الذخيرة: ق 1 م 1: 563.
(243) الطرطوشي: سراج الملوك: المطبعة الأزهرية: القاهرة 1319 هـ: 144.
(244) صاعد الأندلسي: المصدر السابق: 164.
(245) نفسه: 163.
(246) نفسه: 164 ــ 65.

وتقدم تراجم اطباء الطوائف من المعلومات حول من اهتم .منهم بالمنطق والفلسفة وغيرها من علوم الأوائل، ما يؤكد هذا التحسس النسبي في «مطالعة كتب الفلاسفة»[247] والاعتناء بمصنفات «جالينوس»[248] وارسطو طاليس[249] وغيره من الفلاسفة، والنظر في علم «المنطق والنجوم»[250] والتحقق في «صناعة الكيمياء»[251] و «الهندسة»[252] والـ«مشاركة في سائر العلوم الحكمية»[253] ومنهم من «قعد ليعلم ذلك في بلده»[254] في حين انكب البعض على تصنيف «كتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة»[255] اسهاما منهم في تعضيد النزر اليسير من الكتب التي اعيدت الى التداول من جديد «باقطار الأندلس ووجدوا في خلالها اغلافا من العلوم القديمة كانت افلتت من أيدي الممتحين لخزانة الحكم أيام المنصور بن أبي عامر»[256] وخلال هذا العصر — كما هو معلوم — جلبت لأول مرة «الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفا»[257] ولاحقا «وصل كتاب القانون لابن سينا الى المغرب»[258] والأندلس، مما يكشف عن محاولة لم «الشتات من جديد، وتجميع القوى لاعادة الحيوية الى هذا الجانب الحديث العهد بالبتر من الفكر الأندلسي.

---

(247) ابن أبي أصيبعة : المصدر السابق : 497.

(248) نفس المصدر والصفحة. انظر كذلك صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 195.

(249) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 496 وكذلك صاعد الأندلسي : 195.

(250) ابن أبي اصيبعة : نفسه : 491.

(251) صاعد الأندلسي : نفسه : 197.

(252) نفسه : 173.

(253) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 497.

(254) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 175 ولقد احتفظ بلائحة تضم اسماء عدد من معاصريه «من الأحداث يتميزون بطلب الفلسفة وذوو افهام صحيحة وهمم رفيعة قد اخذوا من اجزائها حظا وافرا» على حد تعبيره : نفسه : 180.

(255) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 495.

(256) صاعد الأندلسي : المصدر السابق : 164 — 65.

(257) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 484 — 85.

(258) نفسه : 517.

مع ذلك، لم تتوقف المتابعات والتنكيل بالفلاسفة وطلاب الحكمة، وان بدرجات متفاوتة. فبالمرية، لم يتمكن احدهم ممن «تفنن في العلوم لاسيما القديمة»[259] من الاستمرار في خدمة ملكها، فـ«فر عنه الى ابن هود صاحب سرقسطة»[260] وآل مصير غيره ممن «يضرب في علم الطب بنصيب»[261] الى اعتباره من طرف معاصريه من أهل القلم» حليف كفر لا إيمان»[261] فاخرجه صاحب ميورقة ونفاه. وبمملكة بني عباد طالت الألسنة أحدهم و«كان يرهق في دينه فافضت به الحال في اشبيلية الى الاعتقال»[262].

الا أن المواجهة الحقيقية والأكثر فعالية تجاه الفلسفة والفكر المستنير عموما، غدت ابتداء من هذا التاريخ من دهام صنف من أهل القلم ممن ترسخت اقدامهم تدريجيا انطلاقا من الانقلاب العامري، واكتسحوا الخطط الادارية والقضائية والمالية، وتفانوا في الحمل على الامساك بتلابيب العوام وتحريكهم في اتجاه الاجهاز على ما تبقى من الحكمة والفلسفة. ولا غرابة في أن يتجرد احد كبار فقهاء عصره لتحذير الناس من «قراءة شيئ من المنطق وكلام الفلاسفة فان ذلك مبني على الكفر والالحاد والبعد عن الشريعة»[263] على حد تعليله. ولم يتردد عن تسفيه المشتغلين بهذا الميدان، باعتبارهم «من الأغمار والأحداث. جهال عدلوا عن قراءة الشرائع وأحكام الكتاب والسنن الى قراءة الجهالات من المنطق»[264] كاشفا عن شمولية الردة لمشرق دار الاسلام ومغربه بالقول : «وقد رأيت ببغداد وغيرها من يدعي منهم هذا الشأن مستحقرا مستهجنا مستضعفا»[265] في حين دأب غيره على الوقوف موقفا معتدلا لايميز في الحقل الفلسفي بين «العلم والالهي»، الذي يلزم

(259) ابن سعيد المصدر السابق : جـ 2 : 143.

(260) نفسه : جـ 2 : 144.

(261) ابن خاقان : قلائد العقيان : طبعة 1284 هـ : 295.

(262) ابن بسام، الذخيرة، ق 4 م 1 : 373.

(263) وهو أبو الوليد الباجي انظر : وصيته لولديه : تحقيق جودة عبد الرحمن : مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية : العدد 3 : المجلد 1 : مدريد 1955 : 35.

(264) الباجي : أحكام الفصول في أحكام الأصول : تحقيق عبد المجيد تركي : دار الغرب الاسلامي : 1986 : 530.

(265) الباجي : وصيته لولديه : 35.

الدر عليه والتعدي له، وبين «المنطقيات والطبيعيات والرياضيات لأنه لاضرر فيها علينا لأنها كلام في البرهان وتركيب القياس وحفظ الصحة ورد المرض»[266].

ما كان لتصاعد هذا التيار الا أن يسفر عن ردود فعل تأرجحت بين التصدي للقول بـ «ان علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة»[267] باعتباره ظلمة وظنونا فاسدة، وبين الانقياض والتخلي عن «قراءة العلوم والاقبال عن قراءة القرآن»[268] وليس أدل على قوة منحى الانحذار وضيق الطوق وانسداد الافق مما احتوته رسالة ابن الحوات البالغة المعنى الى ابن حزم معبرا فيها عن بصيص الأمل وعمق الأسى اذ قال : «لن تزل الدنيا مادام مثل مرفوع اللواء، معمور الفناء.. فنحن غرباء بين المتعصبين»[269] لا غرابة في ذلك، مادام كل من تشاغل بحب الفلسفة وتعاطي الحكمة «لم يحصل منها بطائل في يديه»[270].

في ظل هذا المناخ المطبوع بالمواجهات بين التيار الداعي الى الانغلاق الثقافي في اطار علم الشرائح والأديان، وبين غيره ممن تفانى في ابراز قيمة غيرها من العلوم والمعارف، انفجر الصراع الذي سرعان ما تحول الى سجال بين الأطباء انطلاقا من البصرة «سنة تسع وعشرين وأربعمائة للهجرة»[271] تمحور حول الدعوة الى فصل الطب عن الحكمة. ولقد تجرد الطبيب أبو سعيد بن بختشيوع للدفاع عن هذا الطرح مؤكدا «أن المتخصص من العلماء من اعتمد لزوم قوانين العلم وكان الحق بغيته واليقين طلبته وترك الهوى اشاره والصدق مراده، ومن تكن هذه أوصافه فخيره عام للابدين به وفوائده مجتباة للسامعين له»[272] مركزا

---

(266) الغساني : نزهة الظرفاء مخطوط الاسكوريال : رقم 245 : ورقة 106 وجه.

(267) وهو الموقف الذي اتخذه ابن حزم دفاعا عن الفلسفة والفلاسفة انظر : الرسائل : جـ 4 : 332.

(268) ابن أبي اصيبعة : المصدر السابق : 495.

(269) ابن حزم : الرسائل : جـ 3 : 187.

(270) الاصفهاني : خريدة القصر : تحقيق اذرتاش آذرنوش : الدار التونسية للنشر : 1986 : ج 3 : 427.

(271) ابن بختيشوع : رسالة في الطب : 22.

(272) نفسه : 23.

انتقاداته لمحبي الحكمة من الأطباء باعتبارهم ممن يتخذ «الهذر رأيه وتنميق الألفاظ الموهمة شعاره والمغالطة دثاره ومحبة المديح الكاذب دأبه وجحد الحق والصواب ديدنه فهو مضر لمن خالطه»[273] مما يكشف عن مراهنة هذا الطرح على القول بالتزام العلم الصرف وحدود الممارسة الاجرائية التطبيقية لافحام الخصوم. ومغالاة في اعتبار الحكمة وهما وسفسطة، لم يتردد ابن بختشيوع عن الاعتقاد بأن الارتكاز على «السير من ضياء الخمر خير من كثير من حفظ الحكمة»[274].

وبخصوص الأندلس والمغرب، كما بالنسبة لمصر والمشرق، من القرائن والمؤشرات مايؤكد الشروع الفعلي ابتداء من القرن الخامس الهجري في فصل الطب عن الحكمة. وهو ما انبرى الطبيب المصري الشهير ابن رضوان للتصدي له والتحذير من مخاطره على مستقبل علم الطب، ومؤكدا على قيمة علوم «الطبيعة.. ومعرفة طبائع الأغذية والأدوية والتشريح وسائر ما ينظر فيه اصحاب القياس من الأطباء»[275] فضلا عن الحكمة وسائر «أنواع الفلسفة»[276] ولم يكن ابن حزم بالأندلس اقل تهكما على «من تعلق بالطب فلم ير علما غيره فيقال له انك لاتشك انه قد يكون فيمن لايتعانى ولا يحسن الطب احسن اجساما وأطول أعمارا من المتغين، كاهل البادية والعامة والبلاد التي لا يحسن أهلها الطب»[277] متسائلا باستنكار عما آلت اليه الأوضاع بالقول: «فما فائدة الطب اذن ؟»[278] ولم يدخر غيره من أقطاب العلم والمعرفة وسعا في ابراز الدور الايجابي للفلسفة في تقدم العلوم المختلفة. يميز ابن أبي الصلت بخصوص العلوم بين المستوى العام «كصناعة الجدل والفلسفة العليا»[279] والمستوى الخاص «كالطب

---

(273) نفس المصدر والصفحة.

(274) ابن بختيوع : كتاب الروض الطبية : مخطوط الاسكوريال : رقم 889 : ورقة 22 ظهر.

(275) ابن رضوان : المصدر السابق : 21.

(276) نفسه : 1.

(277) ابن حزم : رسالة في مراتب العلوم : الرسائل : ج 4 : 88.

(278) نفس المصدر والصفحة.

(279) ابن أبي الصلت الداني : تقويم الذهن : نشر وتقديم وترجمة انخل جونثالث بلنثيا : مدريد : MCMXV .52

والهندسة»[280] مؤكدا على العلاقة الجدلية فيما بين المستويين في الدفع بالمعارف الانسانية الى مستويات أرقى. ولقد أورد في نص فائق الأهمية بـ «أن مبادىء كل واحدة من الصنائع الجزئية مشتملة في تلك الصناعة التي هي مبادىء لها ومبرهنة في الصناعة التي هي أعلى مرتبة منها الى أن ينتهي ذلك الى صناعة الصناعات وعلم العلوم»[281] في حين دأب غيره على توضيح مسؤولية الفلسفة في القيام بدور الحكم على المستوى الابستمولوجي والمنهجي، والوقوف موقف الحرص على استقلال العلوم، في إطار التكامل والتفاعل، مذكر بقول «أهل الفلسفة (انه) يجب ان تحمل كل صناعة على القوانين المتعارف بين أهلها»[282] ومن المعلوم انهم «كانوا يرون أن ادخال بعض الصناعات في بعض انما يكون من جهل المتكلم أو عن قصد من المغالطة»[283] بل وهناك من ذهب، ايثارا لهذا العلم وابرازا لقيمته المعرفية والمنهجية والابستملوجية، على تصنيف كل من «يكون عالما حكيما ذا رأي وفهم وفكر صحيح في عداد الفلاسفة»[284] مميزا اياهم عن المقلدين والحفاظ والمنغلقين على علوم الشرائح ممن يعجزن على الاجتهاد واعمال الفكر والسمو بالمعرفة. في حين انصبت جهود البعض على البحث في الماضي العربي الاسلامي لالتماس ما يساهم في تعضيد موقف الفلسفة والفلاسفة في آراء بعض المشاهير، مثل الجاحظ الذي سبق ان أكد على ان الفلسفة «اداة الضمائر وآلة الخواطر وساع العقل وادلة المعرفة الاجناس والصور والأشخاص والعناصر والاعراض والجواهر واختلاف الطبائع والسجايا والغرائز ومعرفة الأهلة ومقادير الأطلة وساعات الليل، والنهار في الزيادة والنقصان وامارات الغيوم والامطار واوقات سلامة الزرع والثمار»[285].

والجدير بالملاحظة أن الدعوة لم تقتصر على فصل الطب عن الفلسفة، بل

---

(280) نفس المصدر والصفحة.

(281) نفس المصدر والصفحة.

(282) البطليوسي : كتاب المسائل والأجوبة : مخطوط الاسكوريال : رقم 1518 : ورقة 43.

(283) نفس المصدر والورقة.

(284) الخصيبي : مواليد الخصيبي : مخطوط الاسكوريال : رقم 940 : ورقة 30 وجه.

(285) الغساني : المصدر السابق ورقة 99 وجه.

شملت مجالات وعلوماً أخرى، من ذلك الاصرار على منع كل من «يريد أن يدخل صناعة المنطق في صناعة النحو»[286] بدعوى أن «صناعة النحو تستعمل فيها مجازات ومسامحات لا يستعملها أهل المنطق»[287] ولقد آل الأمر ببعض المشتغلين بالنحو الى حد اتهامهم بالكفر والالحاد، ولقد تجرد البطليوسي للدفاع عن احدهم بالقول : «والواجب أن لا يكفر احد ممن يصلي الى القبلة وان كان مخطئا في مذهبه لتمسكه باصل الدين»[288] ولعل في هذا مايدل على ان السلطة الثقافية التي تمكنت من الامساك ــ وان تدريجيا ــ بزمام المبادرة ابتداء من الانقلاب العامري السالف الذكر، عملت على استنفار الجهود في كل الحقول المعرفية لعزل الفلسفة عن العلوم، فصد ترتيب وتسهيل الاجهاز عليها. بمعنى أن المسألة لم تكن مجرد صراع بين التيارات، بقدر ما كانت مظهرا لاكبر ثورة ارتداد في الفكر العربي الاسلامي الوسيط، الذي دشن من حينه عصر الانحطاط المتميز بالمدرسية والتحجر والتقليد.

ومما يسترعي الانتباه، الاجماع الشبه المطلق لدى الدارسين المعاصرين على اعتبار القرن الخامس الهجري ــ على عكس ما نذهب إليه في هذا التحليل ــ «منطلق تطور مختلف العلوم بالأندلس، وبالخصوص علم الطب»[289] ولم يتردد فرانكه[290] عن الاقرار، مجاراة لابن بختشيوع وغيره ممن تحمس للدفاع عن مشروع فصل الطب عن الحكمة، بـ «أن الفلسفة كانت غالبا حجر عثرة في طريق تطور العلوم»[291] مؤكدا على أهمية «تحرير الطب من القيود الفلسفية»[292] ودور ذلك فيما تحقق من تقدم في الطب العربي الاسلامي الوسيط. ولعل في جزئية النظر الى التطورات اللاحقة للقرن الخامس في المجال الطبي، وللأثر الذي مازالت

---

(286) البطليوسي : الأسئلة والاجوبة : ورقة 43 وجه.

(287) نفس المصدر والورقة.

(288) نفسه : ورقة 73 وجه.

(289) Meyerhaf : op. cit. p. 13

(290) Franke : op. cit. p. 13

(291) loc. cit

(292) loc. cit

جدلية العلاقة فيما بين الفلسفة والعلوم في التجربة الاروبية الحديثة، تمارسه على تصورات مؤرخي العلوم، ما يفسر عدم الانتباه الى مدى شساعة الهوة فيما بين هذه الاسقاطات والواقع التاريخي الفعلي.

حقيقة أن الطب بالأندلس استمر متألقا على مستوى نجاعة الادوية ووسائل الاستشفاء والتطبيب، ليس فقط خلال القرن الخامس الهجري، بل وكذلك خلال القرن اللاحق. مصداق ذلك، انه على الرغم من اقرار عبد الملك بن زهر خلال القرن السادس، بأن مصنفه في المداواة والتدبير «سهلا غاية الايجاز والاختصار»[293] مازال الاجماع لدى المعاصرين من «مورخي الطب العربي ان كتاب التيسير يعد في مرتبة اعظم الكتب العربية التي عرفت في تاريخ الطب»[294] ومن المعلوم أن عبد الملك بن زهر، على اخذه بالقياس والنظر»[295] قد آثر المنهج التجريبي، باعتبار أن «التجربة وحدها هي التي تثبت الحقائق وتذهب البواطل»[296] وفي أكثر من مناسبة عمد الى تمييز آراء الفلاسفة عن آراء الأطباء[297] كاشفا مع ذلك على أن «البرهان هو ميزان حق في الحجج»[298] مميزا اياه عن الحجج المرتكزة على أساليب الاقناع والسفسطة والتخيل، كما هو الشأن في علم الكلام مثلا. مؤكدا على ان مفتاح التمييز بين هذه المستويات والأقوال لا يملكه «الا البصير بعلم المنطق وخاصة ان كان بصيرا بعلم الطب، فحينئذ يمكنه ان يميز الحق من الباطل»[299] ولاحقا، لما اقدم المنصور الموحدي على استكمال حلقة المتابعة ضد الفكر المستنير و «قصد ان لايترك شيئا من كتب المنطق والحكمة باقيا في بلاده واباد كثيرا منها باحراقها بالنار وشدد في ان لا يبقى احد يشتغل بشيء منها، وانه متى وجد احد ينظر في هذا العلم أو وجد عنده شيء من الكتب

---

(293) عبد الملك بن زهر : التيسير : 7

(294) نفسه : 5

(295) نفسه : 123.

(296) نفسه : 327.

(297) نفسه : 185.

(298) نفسه : 326.

(299) نفس المصدر والصفحة.

المصنفة فيه فانه يلحقه ضرر عظيم»[300] لم يجد أبو بكر بن زهر الحفيد بدا من الامتثال «لأمر المنصور في جمع الكتب من عند الكتبيين وغيرهم وان لايبقى شيئا منها»[301] وبالغ في الحذر والجهر بذم المنطق أمام طلبته وحثهم فضلا عن الاهتمام بطلب الطب، على «حفظ القرآن وان يشتغلوا بقراءة التفسير والحديث والفقه، وان يواضبوا على مراعاة الأمور الشرعية والاقتداء بها»[302] درءا للشبهة ودفعا للتهمة. ان في هذه الملاحظات، فضلا عما هو معروف عن الحصار والاضطهاد الذي تعرض له بنو زهر الأطباء أبا عن جد منذ العصر العبادي[303] وخلال فترة حكم المرابطين ولاحقا أيام الموحدين، مايؤكد انهم يمثلون ذيول عصر التألق، وفرعا من الأطباء الذين اصروا ايمانا بشرف المهنة، على أهمية الحفاظ على الروابط بين الطب والمنطق والحكمة، وان لم تكن الظروف السياسية والمناخ الثقافي العام يسمح بالجهر بذلك والكشف عنه اقراء وتصنيفا وممارسة.

مع ذلك، فمختلف المؤثرات تؤكد أن هذا الصنف المتقدم في الطب، لم يعد في ظل الظروف المستجدة في خدمة العامة، بل أصبح ملحقا بالقصور والأمراء والمتنفذين على غرار ما كانت عليه الأمور قبل قيام الخلافة الأموية، طبا ان رغبة أو اضطرارا ارستقراطي الطابع. ويشير ابن رضوان في حسرة واناة الى وقع هذا التردي العميق بالقول : «ولقيني أيضا منذ أيام بعض أطباء الفسطاط المشهورين وأخذ بيدي ولامني على تأخري عن الرؤساء وجمع المال، واشتغالي من ذلك بقراءة كتب الأوائل والحمل بها والدربة فيها، واهمالي أمر ما الناس عليه من محبة الدنيا والدراهم فقلت له : ان جالينوس ليس يرضى ان يسمي هؤلاء الأطباء الذين

---

(300) ابن أبي اصبيعة : المصدر السابق : 523.

(301) نفس المصدر والصفحة.

(302) نفس المصدر والصفحة.

(303) اشتهرت في نوازل ابن الحاج وابن سهل والفتاوي اللاحقةالتي نقلت عنهما مثل المعيار المعرب للونشريسي، عمليات الغصب التي تعرشت لها املاك بنو زهر بإشبيلية. انظر تفاصيل ذلك لدى : ابن الحاج : النوازل : مخطوط المكتبة العامة الرباط : ج 55 : 118 ولدى المقري : النفح : جـ 3 : 432 وذخيرة ابن بسام : ق 2 م 1 : 220 والقاضي عياض : ترتيب المدارك : جـ 8 : 28 ــ 29 ومعيار الزنشريسي : جـ 10 : 55 ــ 56 وكذلك متن كتاب التيسير السالف الذكر لعبد الملك بن زهر : 319.

يواضبون على ابواب الرؤساء بوابين للأبواب ولكن اخس من ذلك»[304] ما كان لمنحى التردي هذا الا أن يتعمق خلال القرون اللاحقة وهو ما أكده الغافقي بالقول ان الادوية قد غدت «مما يطالب به الملوك الأطباء»[305] دون غيرهم من متوسطي الحال وعامة الناس. من الطبيعي أن تعود مهنة الطب في ظل هذه التطورات، كما كانت مغلقة في إطار عائلي عشائري متوارث، وتغدو المعرفة الطبية النظرية والعلمية من جديد سرا محفوظا. وتقدم اسرة آل زهر المثال الأكثر شهرة ودلالة عن هذا المآل، وهو ما ينطبق على اسرة الحريري اذ قال مؤكدا على شمولية هذا المنحى : «كان حصل لي سمة في علم الطب مما حصل لي بالارث عن الأب والجد»[306].

ولعل أبرز ما طرأ على الطب من تغيير في ظل هذه التحولات، تلاشي تقسيم العمل بين الطبيب الحكيم الذي كان «يرأس في علمه الطب»[307] ويقتصر دوره على استكشاف الامراض والعلل، وتحديد الأسباب ووسائل العلاج ووصفات الأدوية «ولا يتناول بيديه شيئا من ذلك، كما ليس من شأنه ان يعقد المعاجن الا في الضرورة»[308] وبين الطبيب المعالج الذي تشمل «مهنته الاعمال... ومحاولة ذلك باليد»[309] وتقدم المصادر الطبية ونوازل الحصر المعلومات المختلفة عمن «استأجر طبيبا ليكويه»[310] وعن الجراحين والفصادين والقداحين و «صناع اليد»[311] وغيرهم من «خدمة الطبيب شأنهم محاولة ذلك بأيديهم»[312] منهم من كان من الـ«خدمة حذاق»[313] ومن كان «يرتاض قبل ذلك في علم

(304) ابن رضوان : المصدر السابق : 23.

(305) الغافقي : المصدر السابق : 416.

(306) الحريري : المصدر السابق : 22.

(307) عبد الملك بن زهر : التيسير : 301.

(308) نفسه : 319.

(309) نفسه : 320.

(310) ابن سهل : النوازل : مخطوط المكتبة العامة : الرباط : رقم 838 ق : 178.

(311) عبد الملك بن زهر : التيسير : 297.

(312) نفسه : 315.

(313) نفسه : 317.

التشريح»[314] لاكتساب الخبرة والتجربة، بصرف النظر عن «الخدمة المسكين»[315] بالمرضى في البيمارستنات وعيادات الأطباء ومراكز الاستشفاء. ويبدو ان عبد الملك بن زهر كان من الأوائل الذين اعلنوا الثورة على هذا التقسيم[316] ليتكرس بعدئذ على أوسع نطاق بالمشرق والمغرب.

اسفر انسحاب الطب عن ممارسة دوره الصحي والاجتماعي على أوسع نطاق عن اتجاه العامة نحو التماس طب بديل. هكذا فبالاضافة لمن اشتهر بمختلف الحواضر الأندلسية والبوادي من «العرافين»[317] ابتداء من القرن الخامس الهجري، ذاع صيت عدد من «عجائني»[318] النساء الممارسات للتطبيب ولطقوس متنوعةمن الاستشفاء والعلاج، اعتمادا على ما تراكم لديهن من خبرة مكتسبة بطول السن والتجربة. ولقد بلغ هذا الطب الشعبي منا لشيوع والتأثير ان لم يجد كبير أطباء عصره عبد الملك بن زهر من الاعتراف بتفوقه ونجاعته اذ قال : بأن «عوام الناس وعجائز النسوان قتلهم الله، يجيدون من معرفة الأدوية ما لا يعرفه الطبيب»[319].

الا أن اخطر ما آلت اليه أوضاع الطب وهو معزول عن ابعاده الفلسفية الحكمية، ابتداء من هذا التاريخ وطوال قرون الانحطاط التالي، يكمن في ارتباطه التدريجي بالتمويه والشعوذة، تبعا للتخلي عن العلم والتجربة. ويرجع الفضل في الكشف عن البوادر الأولى لهذه الظاهرة التي سرعان ما غدت شاملة لدار الاسلام مشرقا ومغربا، للطبيب المصري ابن رضوان[320] اذ قال : «فمن ذلك أن رجلا من وجوه أطباء الفسطاط صار له صيت بأن كان يركب ويجعل تحته مخدة في السرج ولا ينظر في علة احد حتى يخرج اسطرلابا من كمة فينظر فيه، فظن العوام عند ذلك أنه حكيم بارع. ومنهم شيخ عظيم اللحية ليس يحسن الاستخراج

---

(314)

(315) عبد الملك بن زهر : التيسير : 317.

(316) انظر : نفسه : 319 — 20.

(317) نفسه : 308.

(318) نفسه : 340.

(319) نفسه : 251.

(320) المصدر السابق : 24.

ولا الكتابة فضلا عن غيرهما، ودخل على الناس بأن كان يخاطب النساء بما يليق بهن من أمر النكاح وكذلك الرجال ولين كلامه ويش اليهم، ويجعل ذلك على سبيل الدعاية والمرح معهم فتواصفوه وصار له ذكر عظيم ومكسب حسن. واني لاعرف شيخا آخر منهم لست أعلم ان في العالم رجلا آخر اجهل منه في سائر الوجوه كلها.. موه على الناس والأكابر باظهار العجب والغضب فقال له بذلك سوق كبير بإظهار خدمة السلطان». ويقدم ابن رضوان، فضلا عن محتويات هذا النص الغني بالدلالات، فيضا من المعلومات عن غيرهم من أطباء عصره ممن «تموه على العوام بمخالطة ذوي اليسار»[321] وليس ادل على سذاجة ولا تاريخية القول بأن فصل الطب عن الحكمة افضى الى تقدم الطب العربي الاسلامي مما ذكره ابن رضوان عن أطباء عصره بالقول : «ان النافع اليوم بصر في صناعة الطب طول اللحية مع الشيب وحسن الملبوس والمركوب والمفاخرة بذلك»[322].

صفوة القول : ان فصل الطب عن الحكمة والفلسفة قد اثر سلبا في تطور هذا العلم بالأندلس خلال مرحلة التأسيس، منذ الفتح الاسلامي الى أواخر عصر الامارة. ساهم ذلك في الابقاء عليه أسير المعارف القديمة، ومنغلقا في اطار عائلي عشائري متوارث، ومرتبطا بخدمة البلاط والأمراء والمتنفذين. وبعودة الربط فيما بين المستويين خلال عصر الخلافة، انفسح المجال امام الطب، ليس فقط لبحث التراكم الهائل الذي تحقق لدى الأمم والحضارات السابقة، بل وللدفع بالطب نظار وعملا، ممارسة واختبارا، الى مستويات غير معهودو. الا أن بذر بذور الردة بعدئذ، والحجر على تعاطي الفلسفة والمنطق كان له أبلغ الأثر في تلاشي الطابع العلمي والتجريبي عن صناعة الطب، تدريجيا طوال قرون الانحطاط اللاحقة، وتمكن التمويه والشعوذة.

---

(321) نفسه : 23.

(322) نفس المصدر والصفحة.

الحركة الثقافية والحضارية في العصر الموحدي وأثرها بالغرب الاسلامي

ذ. عبد الهادي الحسيسن
كلية أصول الدين ـــ تطوان

تمهيـــد :

كان المغرب قبل ظهور الموحدين، زمن المرابطين، يتمتع بالأمن والرخاء، يسوده الهناء والعيش الرغيد، فهو أحسن استقراراً واطمئناناً من العالم الاسلامي المفكك آنذاك، وذلك بفضل عزم الدولة المرابطية المالكية، التي استطاعت أن تجعل من المغرب دولة قوية، ذات كيان حربي وسياسي، تخشاه الدول وتهابه.

وهكذا ظل المرابطون أصحاب السيادة في الغرب الاسلامي، مدّة إمارة يوسف ابن تاشفين، وولده علي (459 ـــ 537 هـ / 1061 ـــ 1192 م[1]).

إن التاريخ المغربي، قلما يقدم لنا دعوة أكثر بساطة في أول بدايتها، وأبعد مدى في نتائجها، من تلك الدعوة التي قام بها الفقيه محمد بن تومرت الهرغي السوسي ت سنة 524 هـ ـــ 1129 م، التي أسفرت عن قيام دولة من أعظم الدول التي عرفها المغرب، قوة وسلطانا، هي الدولة الموحدية[2].

كان الفقيه ابن تومرت، يعد من أقطاب علماء عصره، ومن أكبرهم عبقرية

---

(1) تبتدىء إمارة يوسف بن تاشفين على المغرب، لما تنازل له ابن عمه أبو بكر اللمتوني عن المغرب سنة 453 هـ ـــ 1061 م.

(2) ولاتمام الفائدة عن الموحدين وابن تومرت انظر تاريخ ابن خلدون، ج 6، ص 229 وما بعدها.

ودهاء، وأعظمهم طموحاً، رجع من رحلته العامية إلى المغرب، بحراً متفجراً من العلم، وشهاباً واريا في الدين، مصمما العزم على الثورة والاصلاح في آن واحد، وفي نفسه فكرة إنشاء دولة إسلامية عظيمة[3].

ظهرت الدولة الموحدية بروح جديدة، تخالف تمام المخالفة، أساليب الدولة المرابطية قبلها ؛ إذ انطبعت بطابع العلم من أول يوم ظهورها، فقامت على التعليم والخطابة لشرح مبادئها، مرة باللغة العربية، وتارة بالبربرية، إذا اقتضت الحال استعمالها، فكثرت المناظرة والمجادلات بين الموحدين وخصومهم، في شؤون العلم عامة، وبين المهدوية والعصمة والامامة خاصة.

الحيـــاة الثقـافيـــة :

كان الوضع الثقافي سائدا في الزمن الموحدي، ومعمماً بين سائر أفراد المجتمع المغربي ؛ لأن مهدي الموحدين، قد فسح المجال للعلم، فحض على تعليمه وتحصيله، بجميع الوسائل التي تستعمل لهاته الغاية.

وأعظم دليل، هو كتابه المشهور، الذي ألفه لهذا الغرض «أعز ما يطلب، وأفضل ما يكتسب، وأحسن ما يدخر..»[4].

إن ابن تومرت، نزل إلى الميدان معلماً شعاعاً ثائرا مصلحاً دينياً، يدعو إلى العمل بالكتاب والسنة، ومقاومة كتب الفروع المالكية، وتغيير المنكر... وإذا كان لمهدي ابن تومرت، هو منشىء الدولة الموحدية، وصاحب الفضل الكبير في وجودها، فلا ننسى مابذله خلفاؤه من بعده، مثل عبد المومن الكومي، وولده أبي يعقوب يوسف، وحفيده أبي يوسف يعقوب، المنصور، وغيرهم من أعقابه وحفدته، فإن لهؤلاء فضلاً كبيراً في قيام الحركة الثقافية، واستمرار تقدمها وازدهارها، بتعدهم إياها، وتشجيعهم لها مادياً ومعنوياً.

أجل، إن العهد الموحدي، يمثل فترة من أحسن وأخصب الفترات للحياة الثقافية والفكرية في بلاد الغرب، الاسلامي، ذلك أن العصر المرابطي الذي احتوى

---

(3) نفس المرجع. تاريخ ابن خلدون، ج 6 ص 229 وما بعدها.

(4) ط الجزائر.

الكثير من ثقافة ونتائج الفكر الأندلسي أيام بني أمية، وملوك الطوائف، قد حافظ الموحدون على مستواه العلمي، فشجعوا كثيرا من العلوم التي كانت محظورة رواجها زمن المرابطين، فانطلقت في عهدهم حرية الفكر والبحوث العلمية، فأفرج عن كتب الامام الغزالي، ومنها كتاب «الاحياء» الذي صودر وأحرق على عهد المرابطين، كما ظهر في هذا العصر، كبار الصوفية، أمثال ابن عربي الحاتمي الأندلسي، وأبي العباس السبتي، وابن سبعين، وغيرهم، المعروفين ببعض آثارهم وأفكارهم المتطرفة، التي لايوافق عليها الفقهاء المالكية ولا غيرهم، كما أفرج عن كتب علم الكلام في المذهب العقائدي الأشعري وغيره[5].

وبسبب هاته الحرية العلمية والثقافية والفكرية، انطلق الفقه المالكي من قيوده هو بدوره، وتفتح على المذاهب الأخرى، فظهر في هذا العصر الموحدي حفاظ كبار، وعلماء أجلاء، أمثال عبد الحق الاشبيلي الأزدي ت سنة 582 هـ، والمحدث الحافظ ابن القطان الفاسي ت 628 هـ، وتلميذ النابغة ابن المواق، وعبد الله بن طاهر الحسيني ت 609 هـ وغيرهم كثير. كما تنفس الصعداء المذهب الحزمي الظاهري، الذي كان في طي الخفاء، فظهر علماؤه من جديد، يجهرون بعلمه وبآرائه.

دور عبد المومن بن علي الكومي في الحركة الثقافية (524 ــ 550 هـ / 1129 ــ 1169 م).

جاء دور الخليفة عبد المومن، الذي خلف أستاذه المهدي ابن تومرت في الحكم، فذهب على منهجه في نشر العلم بين أفراد الأمة، فجمع أولاداً عديدين متقاربين في السن، فاختارهم من جميع مدن المغرب الكبير، ليتعلموا تحت رعايته ورقابته، حتى يكونهم التكوين العلمي، يقول ابن القطان الابن في هذا الصدد : ومن مكارم عبد المومن العظيمة، حض الناس على العلم وارادته لهم ولبنيهم، واستدعاؤه الصبيان الصغار، من أبناء اشبيلية وقرطبة وفاس وتلمسان، إلى حضرته مراكش، ليعلمهم ويحفظهم القرآن الكريم، وحديث النبي ﷺ، ثم أمروا بكتب التوحيد وحفظها، وكتاب موطأ الامام المهدي وحفظه وصحيح مسلم

(5) كتب العلوم والفنون والآداب للمنوني ص 15 ط 1.

وحفظه[6] قصد بهم سرعة الحفظ والتربية على ما يريد، فيأخذهم يوماً بتعليم الركوب، ويوماً في بحيرة صنعها لهم خارج بستانه بمراكش، ويوماً يأخذهم بأن يجذفوا على قوارب وزوارق صنعها لهم في تلك البحيرة[7].

ولما كمل هذا الأمر فيهم، عزل أشياخ المصامدة عن ولاية الأعمال والرياسة، وقال : العلماء أولى منكم، فسلموا لهم الأمر[8].

وهذا النص يصور لنا منهجية التعليم الاجباري، وأهمية الاهتمام به من الخلفاء الموحدين أنفسهم، وفيه من التعليم الرياضي والحربي مايشبه النظم العصرية بالمدارس الرسمية اليوم، في حين نرى أن أوروبا لم تكن تعرف التعليم الاجباري، الا منذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي.

ولتعميم التعليم، بعث عبد المومن بمرسوم إلى جميع أنحاء المغرب الكبير، يحث فيه الناس عموماً على تعليم مبادىء التوحيد، سواء باللغة العربية أو البربرية، ومبادىء الاسلام وقواعده والفاتحة وسور من القرآن الكريم، ويكون هذا التعليم على يد طلبة أمناء، يأخذون من هؤلاء الناس، بمداومة ذلك ومعاهدته ومراقبته في كل حين، لا يراعون في حقوق الله تعالى ولا يداهنون. وليكن هذا القصد عاماً شاملاً منتظماً للحاضر والنائي والداني، لايختص قوماً دون قوم، ولا جهةً دون أخرى[9].

وكان عبد المومن يستدعي العلماء الكبار إلى عاصمته مراكش، وصارت هاته الدعوة عادة لمن جاه بعده من أولاده وحفدته، يقول المراكشي : وكان عبد المومن مؤثراً لأهل العلم، محباً لهم محسناً إليهم يستدعيهم من البلاد إلى السكون عنده والجوار بحضرته، ويجري عليهم الأرزاق الواسعة، ويظهر التنويه بهم، والاعظام لهم، وقسم الطلبة إلى قسمين، طلبة الحضر، وطلبة الموحدين[10].

---

(6) نظم الجمان، ص : 139 تحقيق علي مكي ط تطوان.

(7) مازالت موجودة إلى الآن بضواحي مراكش.

(8) الحلل الموشية ص 125. ط الرباط.

(9) انظر مجموع الرسائل الموحدية، رسالة الفصول 126 ط الرباط.

(10) ط المعجب ص 484.

دور يوسف بن عبد المومن في الحركة الثقافية والحضارية : (558 ــ 580 هـ 1162 ــ 1189 م)

لم يكن الخليفة يوسف، أقل اهتماما واعتناء بنشر العلم والثقافة، من والده عبد المومن، لأنه درس في مدرسته، وعلى علمائها الكبار تخرج، أمثال الحافظ ابن الجد، وابن طفيل وابن زهر وابن رشد الحفيد وأضرابهم.

كان يوسف هذا، فاضلا مستظهراً لكتاب الله تعالى عارفا بناسخه ومنسوخه، عالما بحديث رسول الله ﷺ، صحيحه وضعيفه، مع الدراية برجاله، متقدما في علم الامام المهدي بن تومرت، راغباً في العمارة، مثابراً على الجهاد[11] ثم إنه كان يحفظ صحيح البخاري ويستظهرهُ عن ظهر قلب، حفظه في حياة والده، كما أنه كان شغوفا بالفلسفة، محبا لرجالها، فجمع كثيرا من كتبها وأجزائها، ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمع له ما لم يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب، فاجتمع له منها قريب، مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي[12].

وكان ابن طفيل يقوم بمهمة السفارة بينه وبين العلماء، يدعوهم إليه باسمه، من مختلف الأقطار، ويقربهم إليه، وينبه على أقدارهم لديه، ويحث على إكرامهم والتنويه بهم، وهو الذي نبه على ابن الوليد ابن رشيد الحفيد، فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عند الموحدين[13].

اجتمع في بلاطه أشهر العلماء في عصره، من مفسرين ومحدثين وفقهاء وأدباء وفلاسفة وأطباء ومهندسين، فقربهم إليه، وأغدق عليهم الأرزاق الواسعة،فاختار منهم وزراءه وقضاته وكتابه، والمحافظين على خزائن كتبه وأمواله، كما جعل منهم سفراءه وندماءه، يناقشهم الأحاديث العامة ويجادلهم فيها.

كان حوله يومئذ ثلاثة من أعظم أساتذة الفكر الاسلامي هم : طبيبه الخاص

(11) تاريخ المن بالامامة لابن صاحب الصلاة ص 239.
(12) المعجب ص 346 ــ 368 والذيل والتكملة السفر الأول ص 28.
(13) المعجب ص 352.

أبو بكر ابن زهر، وأبو بكر محمد بن طفيل أحد فلاسفة المسلمين[14] وأبو الوليد ابن رشد الحفيد.

وإلى الخليفة يوسف هذا يرجع الفضل في نشر فلسفة أرسطو بين الناس، وشرحها شرحاً وافياً، بعد أن كانت غامضة، إذ هو الذي أمر ابن رشد الفيلسوف بشرحها وتدريسها وتلخيصها والكتابة عليها من الشروح والتعاليق[15].

وهو الذي حاول أن يقضي على كتب الفروع الفقهية المالكية، لما فيها من الأقوال المتشعبة والمتعددة والرجوع إلى العمل بمقتضي كتاب الله العزيز، وسنة رسول الله ﷺ، قبل ولده يعقوب المنصور، ولكن الظروف لم تسعفه إذ مات مبكراً، ولكن فكرة القضاء عليها ومصادرتها وحرقها، تمت على يد ولده يعقوب سنة 591 هـ بعد وقعة الأرك[16].

وصل إلينا من آثار هذا الخليفة العالم أبي يعقوب يوسف، كتابه في «الجهاد» الذي أمر علماء الحديث بجمعه، لما عزم على الجهاد بالأندلس سنة 580 هـ / 1183 م، فكان يمليه بنفسه على الناس، وكان كل واحد من الموحدين يجيء بلوحه، يكتب فيه ما يمليه عليهم من أحاديث الجهاد[17].

لم يكن هذا الخليفة الموحدي يوسف عادية، في دولة الموحدين، فقد اهتم بالجانب العامي كاهتمام والده عبد المومن به، وبالجانب الحضاري والحربي والسياسي. وفي الجهاد لم يكن في بني عبد المومن فيمن تقدم منهم وتأخر الحقيقة، غيابه يعقوب سويف هذا رحمه الله[18].

مواصلة الخليفة يعقوب المنصور للجانب الثقافي والحضاري :

وبمجرد موت يوسف بن عبد المومن سنة 580 هـ / 1189 م تمت البيعة لولده أبي يوسف يعقوب المنصور، من طرف شيوخ الموحدين، إذا كان أكبر

(14) نفس المصدر ص 349 ــ 350.
(15) الذيل والتكملة السفر الأول ص 28.
(16) المعجب ص 401.
(17) وهو موجود بقسم المخطوطات بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم : 1219 ق.
(18) المعجب ص 355.

أولاده، وكان معروفا بالحزم والجد والورع، والتزام أحكام الشريعة، ومحاولة تطبيقها على حقيقتها، وكان يتحرى العدل ولو على أهله وعشيرته الأقربين.

كانت ممارسة يعقوب لوزارة أبيه أحسن مدرسة تعلم فيها الشؤون القضائية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إذ اتصل فيها بجميع المستويات العلمية، مما استفاد من خبرتها ومعارفها، فجرت أموره على السداد والاستقامة.

وكان يعقوب المنصور كوالده يوسف، يجمع حوله صفوة العلماء والمفكرين ويجلس معهم في مجالس خاصة في قصره بمراكش، يستمع لآرائهم وأفكارهم، وفي نفس الوقت كان يهتم بطلبة العلم، ويعتني بشؤونهم الخاصة، وبالأخص طلبة الحديث النبوي أعظم عناية، فنالوا على يديه من الرعاية والنفوذ، ما لم ينالوه أيام أبيه وجده عبد المومن، فأجرى عليهم المرتبات على قدر مراتبهم العلمية وطبقاتهم، وقربهم إليه، وأسند إليهم وظائف الدولة[19].

وفي سنة 585 هـ — 1189 م استدعى الخليفة يعقوب المنصور رواة الحديث من جميع جهات المغرب الكبير إلى عاصمته مراكش ليجعل منهم مدرسة حديثية، فأمرهم بتدريس الحديث وعلومه، كما أمرهم بجمع أحاديث الجهاد على غرار والده يوسف، وأحاديث الصلاة وما يتعلق بها التي جمعها في كتابه الترغيب[20]. وكان هو نفسه يحضر هاته الدروس الحديثية، ويختار لها أعظم شخصية في معرفة الحديث وعلومه لالقائها.

وكان من بين الشخصيات العلمية الحديثية البارزة، التي اختارها لهاته المهمة ابن القطان الكتاني الفاسي المحدث الكبير ت 628، صاحب كتاب بيان الوهم والايهام. فكان أول شخصية مغربية ركزت الدراسات الحديثية على الأساليب والمناهج المتبعة في المشرق، مع نوع من الأصالة والجدة.

ولهاته الغاية بنى المدارس العامية في أنحاء جهات المغرب الكبير، لتكون مناراً للعلم والعرفان، ومقصدا لطلاب العلم والعلماء ورجال الفكر ومن المدارس التي حافظ التاريخ على اسمها مدرسة الرحبة بمراكش بها خزائن الكتب، وبيت الطلبة،

---

(19) المعجب ص 402 والقرطاس ج 1، ص 137.

(20) انظر الأعلام للمراكشي ج 1، ص 95، وكتاب الترغيب موجود بالخزانة الملكية بالرباط.

ومدرسة المسجد الأعظم بسلا، والمدرسة التي سلمها لأبي العباس السبتي[21].

موقف يعقوب المنصور من علم الفروع الفقهية والفلسفية :

أصبحت الدولة الموحدية، وفي مقدمتها يعقوب المنصور، يشعر بالخطر ازاءالحالة التي وذل اليها الفقه المالكي، من تشعب الآراء، والعمل بأقوال الفقهاء المالكية، والاعتماد على كتب الفروع، بدل الأخد والعمل بكتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، لهذا أراد أن يقضي على المذهب المالكي وعلى أصحابه وكتبه بتاتا، ورد الناس إلى مصدر التشريع الاسلامي، فأصدر أمره بإحراق كتب الفروع المالكية، بعد أن تجرد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

يقول عبد الواحد المراكشي في هذا الشأن : وفي أيام أبي يوسف يعقوب، انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب، بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ والقرآن ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدونة سحنون، وكتاب أبي يونس، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة ابن حبيب، وما جانسها من الكتب، لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتي منها بالأحمال، فتوضع ويطلق فيها النار وتقدم إلى الناس بترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شئ منه، وتعود يعقوب على ذلك بالعقوبة الشديدة، وأمر جماعة ممن كان عنده من العلماء المحدثين بمجمع أحاديث من المصنفات العشرة، فأجابوه لذلك...[22].

وهاته المحاولة، من محاربة كتب الفروع المالكية، والعودة إلى أحكام التشريع، كانت متأصلة من عهد ابن تومرت، ومن بعده من الخلفاء الموحدين، فقد كان يدعو إليها في دروسه وكتبه، وهذا المقصد بعينه، كان مقصد أبيه يوسف وجده عبد المومن، إلا أنهما لم يظهراه، وأظهره يعقوب، لأن الظروف واتته وسمحت له بالاقدام على هذا العمل، أما هم فكان وقتهم وقت دعوة وحرب مع المرابطين وغيرهم[23].

---

(21) الديباج لابن فرحون ص 149.

(22) المعجب ص 400 — 401.

(23) نفس المصدر.

أما الفلسفة فلها شأن آخر زمن الموحدين، فهي من الموضوعات المريبة، فلم يكن الاعتناء بها مضطردا في أيامهم، بالرغم مما كان يتسم به بلاطهم من رعاية العلم والعلماء[24].

كان يعقوب المنصور يعشق علم الفلسفة ويناقش فيه أول أمره، شأنه شأن والده يوسف، فيعقد مجالس خاصة، مع أستاذه وطبيبه الخاص، أبي بكر ابن زهر ت 595 هـ يحدثه في هذا العلم ويشرحه له، وكان يقيم معه الليالي الطوال، ولا يسمح له بمغادرة مراكش إلى بلده الأندلس[25].

ومن كثرة شغف يعقوب بالفلسفة، قرب إليه أول الأمر أبا الوليد ابن رشد الحفيد فكان يعظمه ويقدره، حتى كان يجلسه أحيانا بجانبه مباشرة، ويتعدى بموضعه مواضع أشياخ الموحدين الأكابر، فكان يستمع لآرائه وشروحه، ولا سيما علاقة الفلسفة بالدين، وهذا الموضوع، هو الذي كتب فيه ابن رشد فيما بعد رسالته، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال[26].

كان غرض المنصور من عمله هذا، هو أن يسيطر على مناحي الفكر وليسيره حسب إرادته واجتهاده، فكان يجرب التجربة، ويسير على خطة، ثم يظهر له التخلي عنها إلى غيرها، فكان متناقضا مع نفسه، وبالأخص في علم الفلسفة.

لقد عرفت الأندلس من الناحية العقائدية آراء فرق مختلفة متعددة، كالمعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة والمعطلة، وغيرهم. ونظرة إلى ما كتبه الامام ابن حزم الأندلسي ت 456 هـ في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» كفيلة بإبراز الصورة التي كانت عليها الأندلس في ذلك الحين.

ومما يؤكد هذا ما ذكره المكلاتي في كتابه[27]... فإنك إذا ذكرت لي أيها الحبر الأوحد أن المذاهب الفلسفية حجة بقطركم الأندلس، وهي مشهورة البيع والابتياع والاجتماع، على التذكر فيها والتعظيم لمنتحيلها من كشف القناع...

(24) عهد المرابطين والموحدين لعنان ج 2، ص 229.

(25) الاستقصا ج 1 ص 180.

(26) وهي مطبوعة الآن.

(27) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص 2، تحقيق فوقية حسن محمود ط 1، 1973.

إن بلاد الأندلس، كانت لها سمتها الخاصة، فيما يتعلق بالناحية العقائدية، إذ كثرت بها الفرق سواء في علم الكلام أو الفلسفة، وتكيفت هاته الفرق بطبيعة آراء الخصوم، من يهود ونصارى، وتدخلت فيها الأهواء والبدع، فكانت تمثل نظماً من الآراء المتنوعة المتضاربة لم تظهر آنذاك ببلاد المغرب العربي[28].

وعندما كان يعقوب عازماً على الذهاب إلى الأندلس سنة 591 هـ ــ 1994 م من أجل الجهاد صحب معه في هاته الحملة الجهادية علماء أجلاء، يتقنون علم الكلام والفلسفة لأخص آراء المروعين والمتشككين. والقضاء على أباطيلهم، ومن جملة هؤلاء العلماء، أبو الحجاج يوسف المكلاتي الفاسي ت 628 هـ ــ 1228 م الذي ألف في هذا الصدد كتابا يرد به على بعض الفلاسفة وبعض المتكلمين[29].

والذي دعا يعقوب المنصور الى هذا العمل، هو خوفه من الخلاف بين المساعين، حتى لايؤدي إلى اجتثات شجرة الاسلام من الأندلس.

ولما حلت سنة 593 هـ ــ 1196 م شن يعقوب حرباً هوجاء على الفلسفة، والفلاسفة، تتمثل أولا في نكبة أبي الوليد ابن رشد الفيلسوف وأصحابه، واضطهادهم ونفيهم، ثم أمر بإحراق كتب الفلسفة، مستثنيا منها علوم الحساب والطب، وما يتوصل به لمعرفة مواقيت الصلاة، فكتب عن يعقوب الكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس، في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وإحراق كتب الفلسفة كلها، إلا ما كان من الطب وما يتوصل به من علم النجوم، إلى معرفة أوقات الليل والنهار، وأخذ سمت القبلة، فانتشرت هذه الكتب في البلاد وعمل بمقتضاها[30].

والذي يصور لنا هاته الحالة أدق تصوير، هو القاضي أبو مروان محمد الباجي يقول : كان المنصور قصد الا يترك شيئا من كتب المنطق والحكمة باقياً في بلاده وأباد كثيرا منها، وأنه متى وجد أحد ينظر في هذا العلم، أو وجد عنده شيء من الكتب المصنفة فيه، فإنه يلحقه ضرر عليهم، ولما شرع المنصور في ذلك،

(28) انظر مقدمة كتاب لباب العقول.

(29) نفسه، انظر الذيل والتكملة. السفر السادس ص 125 ــ 129.

(30) المعجب ص 1437.

جعل أمره مفوضا إلى الحفيد أبي بكر ابن زهر، وأنه الذي ينظر فيه، وأراد الخليفة أنه ان كان عند ابن زهر شيء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر، ولا يقال عنه أنه يشتغل بها، ولايناله مكروه بسببها.

امتثل ابن زهر أمر المنصور في جمع الكتب من عند الكتبيين وغيرهم، والا يبقى شيئا منها وإهابة المشتغلين[31].

ولما عاد يعقوب من الأندلس إلى عاصمة ملكه مراكش سنة 584 هـ، تراجع عن قراره القاسي في حق ابن رشد الفيلسوف وأصحابه، وأصدر أمرا بالعفو العام عنهم، ثم نزع عن ذلك كله، ثم جنح إلى تعاطي الفلسفة مرة أخرى، فاستدعى أبا الوليد ابن رشد من جديد من الأندلس إلى مراكش، فالتحق بها، ولم يطل مكوثه بها، حتى مرض بها مرضه الذي مات منه من نفس السنة 594 هـ — 1197 م[32].

نرى هنا يعقوب المنصور، منع الاشتغال بالفلسفة وتعاطيها، وأمر بمصادرة كتبها وإحراقها، والتنكيل بأصحابها، كما أمر من قبل، بإحراق كتب الفروع الفقهية المالكية، ومعاقبة الفقهاء الذين يعملون بها. أما الفلسفة فرجع عن منعه لها، وعفا عن أصحابها، وفي مقدمتهم ابن رشد، مع ردهم إلى مكانتهم، بخلاف كتب الفروع، فبقي المنع صادراً عليها إلى نهاية دولة الموحدين.

وهكذا نرى موقف يعقوب المتناقض من أمر الفلسفة، مرة يمنعها، وينزل العقاب الشديد بأهلها، ومرة أخرى يسمح بتعاطيها، ويعفو عن رجالها، ويرجع هو نفسه إلى تعاطيها وتعلمها، ويستدعي اليه ابن رشد إلى مراكش بعدما أبعده وسجنه ونكل به.

لقد أثرت الثورة الموحدية على الفكر المغربي التأثير الكبير، وجررته من الجمود والتقليد، ودفعت به قدماً إلى الأمام، في جميع الميادين العلمية، من تفسير وحديث وفقه وأصول، وتصوف وطب وفلسفة وغيرها، وظهرت تآليف عديدة ومفيدة

---

(31) انظر كتاب الاعلام لمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام ج 3، ص 53 ط فاس.

(32) نكبة ابن رشد يرجع سببها لأمور سياسية محضة، ومؤامرة دبرت له من طرف حساده القرطبيين، فلما زالت تلك الأسباب عفا عنه المنصور وعن أصحابه وقربه إليه مرة ثانية، وشجعه على نشر كتبه وآرائه : انظر المعجب ص 435 — 437.

في جل الميادين العلمية، وخصوصاً في الميدان الحديثي، ككتاب الأحكام الشرعية الكبرى والوسطى والصغرى لعبد الحق الاشبيلي، وكتاب بيان الوهم والايهام للحافظ المحدث ابن القطان الكتامي الفاسي، وغيرهم من الكتب الحديثية الأخرى، التي تضاهي كتب كبار المحدثين المشارقة.

وخلاصة مايقال عن الموحدين، إنهم شجعوا العلم والعلماء، وكانوا حماة لهما، وإن عصرهم الذي استمر زهاء قرن ونصف من الزمان، كان من أحفل عصور التاريخي المغربي الزاهر، في الحركات العلمية والحضارية والسياسية والجهادية.

ومازالت منشآتهم العمرانية العظيمة، في بلاد الغرب الاسلامي، بمراكش والرباط وجبل طارق واشبيلية وغيرها، وتراثهم الضخم الموجود بخزائن الكتب العامة والخاصة يشهد لهم بذلك.

ومعلوم أن النهضة العلمية التي هيأت العالم الأروبي، وأقامت في هذه المدينة الحديثة، إنما انبعثت من بلاد الغرب الاسلامي، فإن فلسفة ابن طفيل، وابن زهر، وابن باجة وابن رشد وطبهم وثقافتهم الواسعة، هي التي فتحت أعين الأروبيين على حقائق العلم الصحيح، ونتائج المعرفة المبنية على التجربة والمشاهدة.

وهؤلاء الأعلام وان نبغوا في زمن المرابطين، فإنما أعطوا أكلهم الطيب زمن الموحدين الذين وجدوا فيهم كل تشجيع مادي ومعنوي وعلمي، لأن بني عبد المومن، كلهم فقهاء علماء على حد تعبير الرحالة السرخسي[33].

وإنه يبدو من الغريب، أن نجد الحركات الثقافية والفكرية والحضارية، في مرحلة انهيار الدولة الموحدية، مستمرة في الاحتفاظ بنشاطها العلمي والحضاري.

وفي عهد الخليفة يعقوب المنصور الموحدي، بلغت الدولة الموحدية أوج عظمتها وقوتها وظهرت على يديه روعة الملك وفخامته في أبهى حلله. وبوفاته رحمه الله سنة 595 هـ ـــ 1199 م، ينتهي عهد من ألمع عهود الدولة الموحدية الزاهرة، إذ كان عهده العهد الذهبي بالمغرب، سواء من ناحية استبحار العمران، أو ازدهار الثقافة والحضارة، أو من ناحية الاستقرار وانتشار العدالة والأمن.

ولله الأمر من قبل ومن بعد. سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا».

(33) نفح الطيب، ج 3، ص 99 تحقيق إحسان عباس.

القيود الأخلاقية والدينية في الأدب الأندلسي

دة. ثريا لهي
كلية الآداب ــ الرباط

يحفل الأدب الأندلسي بظواهر أدبية متنوعة، برزت من بينها ظاهرة القيود التي طغت على هذا الأدب، أو بالأحرى، على جوانب هاته منه، فحجبت عنا عددا من الآثار والأشعار، وطمست العديد من الدواوين والمؤلفات وحكمت عليها بالاندثار، وأكبر هذه القيود وأقواها : القيود الأخلاقية والدينية التي فرضت نفسها بشدة على المؤرخ والناقد والمبدع، فالدارس لأدب الأندلس يصطدم بها في كل ماتركه الأندلسيون من آثار وفي أغراض معينة، كالهجاء، والمدح، والغزل، والمجون ــ على تفاوت بينها ــ.

فالهجاء وهو من الأغراض الهامة في أدب الأندلس، كان أكثر هذه الأغراض تعرضا للقيود، مع العلم أن هذا الفن من القول عرف انتشارا كبيرا في البيئات الأندلسية، وعبر مختلف أزمانها وعصورها، وبرز فيه أدباء كبار غلوا فيه «حتى فاقوا رواد هذا الضرب من القول من المشارقة»[1]، وخلفت فيه دواوين[2] لم يبق منها إلا أسماؤها، أو الإشارة إليها في كتب التراجم والأعلام والمنتخبات. ولو قدر لهذه الآثار أن تصلنا اليوم لأمكننا التعرّف على جوانب من المجتمع الأندلسي ــ ظلت خفية عنا ــ، فالهجاء الفاحش يبرز المعاني التي كان الأدباء يرتكزون عليها في صياغة أساليبهم الهجائية، وهي تظهر بصورة واضحة نوعية السلوك وأخلاقيات هذا المجتمع، إذ لا يعمد الهجاء إلا لما هو مكروه مستبشع عند العامة

(1) الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه : الدكتور مصطفى الشكعة ص 11.
(2) شفاء الأغراض في ذم الأعراض للسميسر

والخاصة، وما يتحاشى الأندلسي أن يكون متصفا به، فهو إذن يبرز أخلاق هذا الأندلسي أكثر مما يبرز أدب الزهد والتصوف، ويظهر من خلاله المجتمع الأندلسي الذي وصف بالتحرر والمجون، مجتمعا متيقظا في إحصائه لزلات الناس وعيوبهم، متشددا في تعدادها وتفخيمها صلبا في الحكم عليها[3].

ولست في هذا المقام بصدد الحديث عن هذا اللون من القول، إذ ليس هذا مجال الحديث فيه، وإنما أقصد إلى نوعية القيود الأخلاقية والدينية التي حالت دون وصوله إلينا، ومنحت مؤرخا كابن حيان أن يورد أشعار الهجاء في مقتبسه، وهو يورد أشعارا لبعض الشعراء بقرطبة في هجاء عبد الرحمان بن وضاح، ولم يسردها كاملة واكتفى بقوله : «وبعد هذا ما يفحش ذكره»[4]. وابن حيان كان زعيم المؤرخين الهجائين «يتناول الأحساب قد رسخت في التخوم، وأنافت على النحوم، فيضع منارها، ويطمس أنوارها»[5] وحتى عندما أراد ابن بسام أن يترجم له ويورد نماذج من كلامه، اصطدم بحاجز الهجاء فقال عنه : «وأكثر ما وجدته من كلام هذا الشيخ الباقعة ففي هذا الباب ــ أعني الذم ــ أحفى سباة قلمه، وخلد أوابد كلمه، ولو وجدت له في سواه شيئا استشهد به على فضله، وأجعله ذريعة إلى الثناء بنبله، لكنت له أجمع، وإليه أسرع»[6].

ويعتبر ابن بسام، الأديب الناقد، خير من تمثلت عنده هذه القيود وهو يؤلف كتابه «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة». فقيد اختياراته الأدبية بقيود أخلاقية ودينية، رفضت غرض الهجاء رفضا مطلقا وإن رحبت بالتعريض من حين لآخر. يقول ابن بسام «ولما صنت كتابي هذا عن شين الهجاء، وأكبرته أن يكون ميدانا للسفهاء، أجريت هاهنا طرقا من مليح التعريض في إيجاز القرض، مما لا أدب على قائليه، ولا وصمة أعظم على من قيل فيه ــ والهجاء ينقسم قسمين : قسم يسمونه هجو الأشراف، وهو ما لم يبلغ أن يكون سبابا مقدعا ولا هجرا مستبشعا، وهو طأطأ قديما من الأوائل، وثل عرش القبائل، إنما هو توبيخ وتعيير،

---

(3) قتل الشاعر أبو بكر الأبيض الاشبيلي بسبب هجائه للزبير أمير قرطبة النفح 489/3.

(4) المقتبس لابن حيان 196/5.

(5) الذخيرة لابن بسام 574/1.

(6) الذخيرة 106/1.

وتقديم وتأخير»(7). وبعد أن يفصل في هذا القسم ينتقل للحديث عن «القسم الثاني، وهو السباب الذي أحدثه جرير وطبقته وكان يقول : إذا هجوتم فأضحكوا، وهذا النوع منه لم يهدم بيتا قط، ولا عيرت به قبيلة، وهو الذي صُنَّا هذا المجموع عنه، وأعفيناه أن يكون فيه شيء منه، فإن أبا منصور الثعالبي كتب منه في يتيمته ما شانه وهمه، وبقي عليه إثمه»(8).

لقد التزم ابن بسام بهذه القيود في كثير من تراجم كتابه، نذكر منها — على سبيل المثال لا الحصر — في ترجمته لأبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري المعروف بالسميسر، إذ قال في ترجمته : «وله مذهب استفرغ فيه مجهود شعره، من القدح في أهل عصره، صنت الكتاب عن ذكره»(9).

وترجم لولادة ورفض أن يورد شيئا من أشعارها لأنها «كانت — زعموا — تقرض أبياتا من الشعر، وقد قرأت أشياء منه في بعض التعاليق، أضربت عن ذكره، وطويته بأسره، لأن أكثره هجاء، وليس له عندي إعادة ولا إبداء، ولا من كتابي في أرض ولا سماء»(10).

وفي ترجمة ابن عمار أورد له أشعارا في هجاء المعتمد بن عباد والنيل من زوجه اعتماد الرميكية، اكتفى منها بثلاثة أبيات هي مطلع القصيدة :

ألا حَيِّ بالغرب حيا حلال   أناخوا جمالا وحازوا جمالا
وعرِّج بيومين أم القرى   ونم فعسى أن تراها خيالا
لتسأل عن ساكنيها الرماد   ولم تر للناس فيها اشتعالا

عقب على هذه الأبيات بقوله : «وبعده ما أضربت عنه، رغبة بكتابي عن الشين، وبنفسي أن أكون أحد الهاجيين، فقد قالوا : الراوية أحد الشاتمين»(11).

لم ينفرد ابن بسام بالإشارة إلى هذه القيود، فالظاهر أنها عرفت قبله من أدباء

---

(7) المصدر نفسه 544/1.
(8) المصدر نفسه 546.
(9) المصدر نفسه 886.
(10) الذخيرة 432/1.
(11) المصدر نفسه 414/3.

الأندلس، إذ نجد ابن حزم (456 هـ) في رسالته مراتب العلوم ــ وهو يتحدث عن ضروب القول ــ يرفض منها الهجاء الذي جعله ضربا رابعا وذلك في قوله : «الضرب الرابع الهجاء، فإن هذا الضرب أفسد الضروب لطالبه فإنه يهون على المرء الكون في حالة أهل السفه من كناسي الحشوش، والمعاناة لصنعة الزمير والمتكسبين بالسفاهة والنذالة والخساسة وتمزيق الأعراض وذكر العورات، وانتهاك حرم الآباء والأمهات وفي هذا حلول الدمار في الدنيا والآخرة[12].

وذهب أبو الحجاج البلوي المعروف بابن الشيخ (606 هـ) إلى تحريم الكلام القبيح «من أي نوع كان، مثل مدح الخمر، والكلام بالخنا والهجو»[13].

ثم جاء بعده أبو الربيع سليمان الكلاعي (634 هـ) فاعتبر الهجاء نوعاً من أنواع الربا المحرم في الإسلام، وقال عنه : «إن أربى الربا شتم الأعراض، وأشد الشتائم الهجاء، فلا تضحك تلك الهيجاء، والراوية أحد الشاتمين، فكن عما يخوض الناس فيه من ذلك أخرس اللسان، مسدود المسمعين»[14].

ونجد أديبا آخر هو ابن الأبار القضاعي (658 هـ) وقد عرف بحدة لسانه، وبمشاركته في أشعار الهجاء، إلا أنه ــ وهو يضع كتابه «تحفة القاذم» يرفض أن يترجم، أو يختار نصوصا من الشعر لعدد من الشعراء عرفوا واشتهروا بالهجاء، قال ابن الأبار : «وتركت لأجل الهجاء ما لم أجد له سواه، وهم كثير»[15]. واكتفى بأن عدد اسماء بعضهم.

لفتت هذه الظاهرة عددا من الدارسين المعاصرين، أذكر منهم الدكتور إحسان عباس في مقدمة تحقيقه لديوان الرصافي البلنسي، عندما لاحظ غياب شعر الهجاء في ديوان هذا الشاعر ــ فقال عنه : «فلعله من ذلك الفريق الأندلسي الذي كان يخضع في مجافاة الهجاء إلى عامل أخلاقي»[16].

---

(12) مراتب العلوم : رسائل ابن حزم تحقيق الدكتور إحسان عباس ج 4 / ص

(13) النقد الأدبي للدكتور محمد رضوان الداية ص 315.

(14) نكتة الأمثال ونفثة السحر الحلال الورقة 14.

(15) المقتضب من تحفة القادم تحقيق الأبياري ص 154.

(16) ديوان الرصافي ص 25.

ومنهم أيضا الدكتور محمد رضوان الداية في كتابه «النقد الأدبي الأندلسي» وهو يتحدث عن ابن بسام وكتابه الذخيرة أشار إلى الموقف الديني الأخلاقي عنده»[17].

أما المدح فوقف منه الأندلسيون مواقف رفض متباينة، فمنهم من رفض مبدأ المدح رفضا مطلقا، ومنهم من رفض جانبا واحدا منه هو جانب المدح التكسبي، ومنهم من لم يرفض التكسب بالمدح ولكن رفض الغلو فيه، ومنهم من تكسب بالمدح زمنا ثم عاد ورفضه.

فالفئة الأولى تجد منها الشاعر أبا القاسم الطرسوني المرسي[18] وهو يصدر في شعره عن نزعة زهدية واضحة. يقول :

زهدت في الخلق طرا بعد تجربة	وما علي بزهـــدي منهم درك
إني لأعجب من قوم يقودهـــم	صرحا إلى بره ملكا لمن ملكوا
أو أن يذلوا المخلوق على طمع	وفي خزائن رب العزة اشتركوا
أما وحـقك لـو رانـوا لمعرفـة	لقد أصابوا بها المرغوب لو سلكوا
من ذا تُمدّ إليه اليد في طلب	بما عـــليها وانت المالك الملك

ومنها أيضا الرصاني البلنسي الذي لم يرتض المدح خطة لشعره، فشرح وجهة نظره في قصيدة راجع بها أبا الحسن ابن لبال الشرسيني قال فيها :

على أنني لا أرتضي الشعر خطة	ولو صيّرت خضرا مسارحي الغبرا
كفى ضعة بالشعر أن لست جالبا	إلي به نفعـا ولا رافعـا ضرا
يقول أناس : لو رفعت قصيدة	لأدركت حتما في الزمان بها أمرا
ومن دون هـذا غيرة جاهليـة	وإن هي لم تلزم فقد تلزم الحرّا
ألم يـأتهم أني وأدت بحكمهـا	بنيات صدري قبل أن تبرح الصدرا
متى أرسلت أيدي الملوك هباتها	ولم يوصلوا جاها ولم يجزلوا ذخراً
فقد سرّني أني حرمت علاهـم	حُلىً محكمات تُخْجِل الأنجم الزُّهرا[19]

(17) النقد الأدبي في الأندلس : د. محمد رضوان الداية ص 376.

(18) بغية الوعاة للسيوطي 157.

(19) ديوان الرصاني ص 77.

ورفض الرصاني لشعر المدح يرتكز على الإيمان بقناعة النفس وصونها عن الابتذال، ويتجلى في سلوكه اليومي، وفي اعتماده في حياته على حرفة الزفو للارتزاق بها، بل ذهب بعيدا في ذلك إلى الدعاء على نفسه إن هو أخضع شعره لهذه الوسيلة، يقول الرصاني واصفا شعر المدح :

زخارف وأكاذيب يبيت بها ... ذو اللب رهن وساويس وأفكار
وربما لقي الممدوح مادحه ... بمثلها من مواعيد وأعذار
فلا يطعني لساني إن ملأت به ... في غداة احتفال شدق مهذار
إن لم تكن غير حوباء مكرّمة ... فما إذالتها بالموقف الزاري
صون الفتى وجهه أوتى لهمته ... والرزق جار على حدّ ومقدار
قنعت وامتدّ مالي فالسماء يدي ... ونجمها درهمي والشمس ديناري[20]

ويلتقي ابن بسام مع الرصاني في هذه النظرة للشعر، صرح عنها في مقدمة كتاب الذخيرة قائلا : «ومع أن الشعر لم أرضه مركبا، ولا اتخذته مكسبا، ولا ألفته مثوى ولا منقلبا، إنما زرته لماما، ولمحته تهمما لا اهتماما، رغبة لعز نفسي عن ذله، وترفعا لموطىء أخمصي عن غلّه، فإذا شعشعت راحه، ودارت أقداحه، لم أذقه إلا شميما، ولا كنت إلا على الحديث نديما، ومالي وله، وإنما أكثره خدعة محتال، وخلعة مختال، جده تمويه وتخييل، وهزله تدليس وتضليل، وحقائق العلوم أولى بنا من أباطيل المنثور والمنظوم»[21].

هذه القناعة المنبعثة من زهد حقيقي نجدها أيضا عند أبي الربيع الكلالي وهو يحذر الناس من استعمال ما وهبهم الخالق من ملكة القول وتسخيرها في غير حمده سبحانه، فهو القائل : «وليحذر من أوتي في تنسيق الكلام باعا، وأنس من نفسه في النظم أو النثر انطباعا، أن يغتنم له في سوق الدنيا نفاقا، يستجلب من غير خزائن ربه رزقا واتفاقا، فيجعل شكر مولاه عما أولاه، من إبداع وإحسان، التعرض بنتائج إحسانه لإنسان، أفهذا جزاء المحسنين، وحق من لو شاء لجعله من

(20) جهد النصيح وحظ المنيح من مساجلة المعري في خطبة الفصيح ص 124، البيتان الأخيران في الديوان ص 99.
(21) الذخيرة 18/1.

الخرس إذ جعله من اللسنين، ولعمري لقد رخص سحر الذمة على من كان الشعر له رأس النقة»[22].

الفئة الثانية : وهي التي رحبت بالمدح الذي لايقصد منه التكسب وإراقة ماء الوجه تذللا في السؤال، وهي فئة تأثرت إلى حدّ ما بنزعة أبي العلاء المعري التي تحرم المدح التكسبي، وممن أشار إلى هذا الاتجاه الشاعر الحصري (488 هـ) على الرغم من أنه عرف بأمداحه الكثيرة في أمراء الطوائف بالأندلس، يقول الحصري : «السؤال معرة، لله أحمد المعرة مدح أحرارا كراما، وعدّ السؤال حراما»[23]. ومنهم أيضا أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي، الذي رفض مبدأ المدح التكسبي معتمدا قول أبي العلاء المعري في خطبة الفصيح : «وما أعدل قول أبي العلاء في خطبة الفصيح : الشعر إذا جعل مكسبا لم يترك للشاعر حسبا، وإذا كان لغير مكسب حسن في الصفات والنسب، مالم تُسبّ المحصنة وتُعَدّ للعار المصينة»[24].

وخير من يمثل هذه الطائفة من الشعراء ابن خفاجة، فقد مدح أمراء المرابطين، ولم يكن يرفع إليهم هذه المدائح متكسبا، إذ كان مستغنيا عن ذلك بثرائه وغنى نفسه. يقول ابن خفاجة في مقدمة ديوانه : «فعطفت هنالك على نظم القوافي عناني، وسننتها عند ذلك حللا على معاطف سلطاني مصطنعا لا منتحبا ومستميلا، لامستنيلا، اكتفاءا بما في يدي من عطايا منان، وعوارف جواد وهاب، خلق فأبدع ورزق فتبرع»[25].

والفئة الثالثة لم ترفض المدح التكسبي، ولكن رفضت الغلو فيه، هذا الغلو الذي يكون مضطرا إلى الكذب، أو مضطرا إلى تأليه الممدوح، أو مدح غير المسلمين من اليهود والكفار، ومن أجل هذا فضل أبو القاسم الكلام المنثور على المنظوم في كتابه أحكام صنعة الكلام فقال : «لأن الشعر راع لسوء الأدب، وفساد المنقلب، لأنه لضيقه، وصعوبة طريقه يحمل الشاعر على الغلو في الدين

(22) جهد النصيح ص 120.
(23) ديوان الحصري ص 257.
(24) أحكام صنعة الكلام ص 38.
(25) ديوان ابن خفاجة ص 8 تحقيق

حتى يؤول إلى فساد اليقين، ويحمله على الكذب، والكذب ليس من شيم المؤمنين»[26].

واختار ابن هانىء الأندلسي أن يؤله ممدوحه، فجاء ديوانه مليئا بقصائد المديح والغلوّ فيه والإفراط إلى درجة الكفر فقد ساوى بين مدحه للممدوح ومدح ذات الله، وهذا منتهى الغلو في قوله :

أرى مدحه كالمدح لله إنـــه قنوت وتسبيح يُحَطّ به الوِزرُ[27]

مثل ابن هانىء نجد الشاعر عبد العزيز بن ضيرة القرطبي المشهور بالمنفتل، الذي رفع أمداحا في الوزير اليهودي ابن النغريلة مغاليا فيها مغالاة، عقب عليها ابن بسام بقوله : «وهذا القصيد اندرج له من الغلوّ فيه، ما لا أثبته ولا أرويه، وأبعد الله المنفتل فيما نظم فيه وفصّل، وقبحه وقبّح ما أمثل»[28]. ولم يكتف بهذا بل عقب على بعض أبياتها وهي :

وقد فزت بالدنيا ونلت بك المنى وأطمع أن ألقى بك الفوز في الأخرى
أدين بدين السبت جهرا لديكم وإن كنت في قومي أدين به سرا
وقد كان موسى خائفا مترقبـا فـقيرا وأمَّـنت المخافـة والفقـــرا

بقوله : «فقبّح الله هذا مكسبا، وأبعد من مذهبه مذهبا، تعلق به سببا، فما أدري من أي شؤون هذا المدل بذنبه، المجترىء على ربّه أعجب : ألتفضيل هذا اليهودي المأفون على الأنبياء والمرسلين، أم خلعه إليه الدنيا والدين ؟ حشره الله تحت لوائه، ولا أدخله الجنة الا بفضل اعتنائه»[29].

والفئة الرابعة هي فئة الشعراء الذين تكسبوا بالمدح زمنا ثم اكتشفوا أن حياة الفقر مع عزة النفس، وصونها عن الابتذال أفضل وأشرف من حياة الغنى مع إراقة ماء الوجه تذللا وخضوعا للممدوح. أذكر في هذه الفئة الشاعر أبا عمر

(26) أحكام صنعة الكلام ص 36.
(27) ديوان ابن هانىء ص 134 وانظر قصيدته الرائية في مدح المعزّ لدين الله الفاطمي ص 146، وقصيدته في مدح أبي الفرج الشيباني ص 378.
(28) الذخيرة 764/1.
(29) المصدر نفسه.

بن حربون الشلبي الذي كان من أبرز شعراء الدولة الموحدية، تولى فيها مناصب وله فيها قصائد كثيرة ومدائح متعددة، ثم انصرف عن الموحدين وعن مدائحهم وفضل حياة الفقر مع عزة النفس على حياة الغنى مع التمسح بالأعتاب. يقول ابن حربون في قصيدة خاطب بها الرصافي البلبني :

إذا المدائح لم يسفر لها أمـل   فخلّنـي لمنادعـي وأسفـاري
فقد عزبت عن الدنيا وبهجتها   وقلت للنفس اصبري أم صبّاري
ما أصعب الفقر لكني رضيت به   لما رأيت الغنى في جانب العار[30]

والغزل لم يخل من هذه القيود، فقد فضّل العديد من الأدباء تقييد أنفسهم بمبدأ العفة والتزامه، وظهر عندهم شعر عفيف لم يكن نتيجة حرمان من المحبوب، أو بعده عنه وتعذر الوصول إليه، بقدر ما كان عفيفا مع إتاحة البدل وتوفر فرص اللقاء، ومرجعهم في ذلك إلى الحديث : «من أحبّ فعفّ ومات فهو شهيد».

هذا ابن فرج الجياني يحدثنا عن تجربته مع العفاف الذي أصبح شيئا ملازما لطباعه لا يحيد عنه[31] :

وطائعة الوصال عففت عنها   وما الشيطان فيها بالمطـاع
بدت في الليل سافرة فباتت   دياجي الليل سافرة القناع
وما من لحظـة إلا وفيها   إلى فتن القلوب لها دواعي
فملّكت الهوى جمحات شوقي   لأجري في العفاف على طباعي
وبتّ بها مبيت الطفل يظما   فيمنعه الفطام من الرضاع

ولا يكتفي ابن فرج بالعفاف في صحوه بل نجده ملازما حتى في منامه[32] :

بـأيها أنـا في الحبّ بـاد   بشكر الطيف أم شكر الرقاد
سرى فازداد بي أملي ولكن   عففت فلم أنل منه مرادي
وما في النوم من حرج ولكن   جريت من العفاف على اعتيادي

وهذا الأديب أبو جعفر بن الأبار يشير أيضا إلى أن العفة مع البدل طبع فيه،

---

(30) زاد المسافر ص 131.

(31) الذخيرة 142/3.

(32) المصدر نفسه 143.

وعادة اعتادها[33] :

ومعرّض بالغصن في حركاته	تشل القلوب العفو من لحظاته
عاطيته كأسا كأن سلاقها	من ريقه المعسول أو وجناته
حتى إذا ما السكر مال بعطفه	وعتا بحكم الوصل في نشواته
فصدت يدي منه بغصن ناعم	لم أجن غير الحل من ثمراته
وأطعت سلطان العفاف تكرما	والمرء مجبول على عاداته

وقال الرمادي قبله وفي نفس المعنى[34] :

ورب يوم قيظه منضج	كأنه أحشاء ظمآن
أبرز في خديه لي رشمه	طلا على ورد وسوسان
وكان في تحليل أزراره	أقود لي منألف شيطان
فتحت الجنة من جيبه	فبتّ في دعوة رضوان
مروّة في الحب تنهى أن	يجاهر الله بعصيان

وقال أبو بحر صفوان التجيبي بعده[35] :

حتى إذا هام الكرى بجفونه	وامتد في عضدي لجوع سباته
عزم الغرام علي في تقبيله	فرفضت أيدي الطوع من عزماته
وأبى عفافي أن أقبل ثغره	والقلب مطوي على جمراته
فاعجب لملتهب الجوانح غله	يشكو الظما والماء في لهواته

كان هذا الاتجاه في الغزل هو المفضل عند الأندلسيين، وهذا لايعني أن أدباءهم لم يقولوا في الفاحش منه ولا في المجون، بل لهم أشعار كثيرة في هذا المعنى، ولكن هذه الأشعار لاتصل إلينا إلا بقدر، إذ الناخب نفسه وهو يجمع منتخباته يقع في هذه القيود الأخلاقية، فيمنعه حياؤه أن يكتب في تآليفه ما يراه عيبا وخروجا عن الحشمة والوقار، لذا كثيرا ما تصادفنا هذه الجملة وأمثالها : «وبعده ما أضربت عنه، وصنت كتابي منه»[36].

(33) الذخيرة 143/3.

(34) المصدر نفسه 141.

(35) زاد المسافر ص 38.

(36) الذخيرة 144/3 وانظر ما كتبه محققه زهر الآداب في مقدمته ص 17.

تيار التصوف في العصر الموحدي
من خلال قطعة من كتاب «المستفاد في مناقب العباد»
لأبي عبد الله محمد التميمي

ذ. محمد الشريف
كلية الآداب ــ تطوان

1. يُعَدُّ التصوف من أهم عناصر التيار الاسلامي التي كان لها تأثير عميق في مجرى الحياة اليومية لمغاربة «العصور الوسطى». وإذا كانت بدايات التصوف المغربي قد بدأت ــ كبدايات التصوف الأندلسي والمشرقي ــ متواضعة متمثلة في الممارسات الزُّهدية التي كان يحياها بعض النساك، كما تخبرنا بذلك مختلف كتب التراجم المغربية ــ الأندلسية[1] فإن التصوف سرعان ما سيكتسح النسيج المجتمعي المغربي ويصبح قوة اجتماعية وسياسية فاعلة خصوصاً في القرن السادس والقرن السابع لظروف داخلية وخارجية لا يتسع المجال للوقوف عندها في هاته الدراسة[2].

ولمعرفة هذا الواقع والعوامل المتحكمة فيه ــ اتَّجهت انظار الباحثين في

---

(1) Marin (M.), The Early Development of Zuhd in al Andalus. in Shi'a Islam and Sufism, Utrecht, 1993
Zuhd de al Andalus (300/912, 420/1029), al Qantara, XII, 1991. o (J.M.), Algunos datos sobre las obras de Zuhd in al Andalus, al Qantara, XII, 1991.
Santiago Sinon (E. de), El pensamiento mistico musulman en Espara, in, le Patrimoine commun hispano-Moresque. Publications de l'Académie du Royaume du Maroc, Rabat, 1993.

(2) يمكن الرجوع إلى رسالة عبد الجليل لحمنات «التصوف المغربي في القرن السادس الهجري» (رسالة مرقونة بكلية الآداب ــ الرباط) للوقوف على بعض عوامل انتشار التصوف بالمغرب (خاصة الفصل الثاني والثالث من الرسالة).

السنوات الأخيرة للبحث عن المادة المصدرية القَمِينة بإماطة اللِّثام عن بعض الجوانب الخفية من التصوف المغربي وعلى رأسها المادة المناقبية التي أصبحت تحظى باهتمام خاص عند الباحثين تحقيقا ودراسة[3] لما تحتويه هذه المادة من معطيات إخبارية حول العلاقات الاجتماعية والواقع السوسيو — ديني ومجريات الحياة اليومية لشريحة اجتماعية مافتىء دورها يكبر وتأثيرها يتقوى داخل النسيج المجتمعي المغربي.

وتهدف هذه المداخلة إبراز بعض خصوصيات التيار الصوفي على عهد الموحدين كما تعكسه قطعة مخطوطة من كتاب «المُستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس ومايليها من البلاد» لأبي عبد الله محمد بن القاسم بن عبد الكريم التيمي المتوفى بفاس سنة 603 أو 604 هجرية[4].

وقبل التطرق لتحليل معطيات القطعة ووضعها في سياقها العام من ظاهرة التصوف بالمغرب الموحدي وموقف المؤلف منها، تجدر الاشارة إلى أن المؤلف الفاسي الأصل والمنشأ، قد رحل الى المشرق حيث أقام خمسة عشر عاماً ولقي نحواً من مائة شيخ أكثر من الرواية عنهم وضمّنَهُم في برنامجه الموسوم «بالنجوم المشرقة في ذكر من أخذنا عنه من كل ثبتٍ وثقة»، كما أنه كان محدثاً ذاكراً للحديث ورجاله، وله عدة تآليف أورد ابن عبد المالك المراكشي عنوان أربعة عشر منها، وهي كلها تؤكد إنتماء المؤلف لرجال الحديث والتّصوف وتعكس

---

(3) لأخذ فكرة عن كتب المناقب المغربية انظر :

Halima Ferhat et Hamid Triki, Hagiographie et religion au Maroc Médiéval. Hespéris-Témuda, 26, 1986 pp. 17 – 51

حيث يتم تقديم احدى عشر كتاباً منقبياً. ويجب إكمال هته الدراسة باضافة كتاب «السّر المصون فيما اكرم به المخلصون» لطاهر بن محمد الصدفي والمستفاد موضوع هته الدراسة. أما الدراسات فهي متعددة، نشير فقط إلى أحدثها مثل : عبد اللطيف الشادلي، التصوف والمجتمع، سلا، 1989. «التاريخ وأدب المناقب» (جماعي) منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 1988.

F. Hodriguez Mana, El sufismo en Marruecos en los siglos X – XII : aspectos sociales y politicos. Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1992 (مرقون).
Zeggaf (A), Des récits hagiographiques marocains. Essai d'analyse morphologique et mythologique (Thèse d'Etat. Université de Toulouse II 1988 (مرقون)

(4) نتقدم بخالص تشكراتنا للعلامة الفقيه محمد المنوني (عافاه الله) الذي أمدّنا بمصورته للقطعة المخطوطة من المستفاد.

رسوخ قدمه في علوم القوم. ومع ذلك فقد عيبَ عليه قلة ضبطه[5].

أما القطعة التي وصلتنا من المستفاد، فإنها تضم تسعة وسبعين ترجمة لأولياء ومتصوفة فيهم من طَبقت شهرته الآفاق كأبي مدين وأبي يعزى، وفيهم من لم يعرف إلاَّ من خلال ترجمة التميمي له. وهته القطعة تُعَدّ الآن إحدى الدعامات الثلاثة الرئيسية لدراسة التصوف بالمغرب والوقوف على رجاله، إلى جانب كل من كتاب «التشوف إلى رجال التصوف» لابن الزيات التادلي و«دعامة اليقين» لأبي العباس العزفي.

2. مقدمات منهجية

ونود في البداية إبداء بعض الملاحظات المنهجية حول استعمال كتب المناقب واستنطاقها.

أ ــ إن الاستفادة من مادة كتب المناقب استفادة كاملة واستنطاقها استنطاقاً سليماً لن يتأتى إلا عن طريق توظيف بعض الادوات الاجرائية لعلوم اجتماعية مختلفة، وخاصة السيمياء، في قراءة الكرامات. ذلك أن هته الأخيرة تتضمن لغة رمزية تحمل دلالات معينة. لذا يجب النظر إلى المادة المناقبية «على أساس التوفيق بين قراءة داخلية تحاور الرموز والمضمون الثقافي، وبين قراءة خارجية توظيف موقع الكرامة في سياقها الحدثي»[6].

ب ــ مع تسليمنا بنجاعة المُزَاوَجَة بين القراءتين، فإننا نؤكد بأن تأليف كتب المناقب يتم في سياق تاريخي محدد يتطلب منا توضيحاً. فالاستفادة من مادة كتب المناقب تُحتّم كذلك «تجاوز الرواية الى مضمونها وسياق إنتاج هذا

---

(5) ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكملة، 8، تحقيق محمد بنشريفة، الرباط 1989، ص 352 ــ 356. انظر محمد بن بوزيان، حول كتاب المستفاد، دعوة الحق، 262 سنة 1987. محمد بن شريفة، حول كتاب المستفاد، دعوة الحق 259، 1986.

(6) عبد الاحد السبتي، اخبار المناقب ومناقب الأخبار، ضمن كتاب، التاريخ وأدب المناقب، م.س. ص 112. وكذلك ابراهيم القادري بوتشيش : الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والموحدين. ضمن كتاب «جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط» منشورات كلية الاداب، مكناس، 1991 ص 97.

المضمون»[7] إن هدفنا ينحصر في تقديم صورة عن التصوف الموحدي كما تعكسه تراجم الأولياء التي أوردها التميمي في مستفاده وهي تراجم سنحاول وضعها دائماً في علاقة بمُحيطها التاريخي القمين بتفسيرها واعطائها معقولية. باختصار، سنقوم بقراءة تاريخية لمادتنا المناقبية[8].

ج ــ إن الكرامات التي تَزْخَر بها كتب المناقب تقدم لنا مادة تاريخية «دَسْمَة». على أن الاستفادة من هذه المادة أصبحت تستدعي تجاوز مرحلة البحث عن المعلومات الاخبارية المباشرة المتضمنة في الكرامات، الى القيام بجرد استكْشَافي شامل للمؤلف المناقبي بهدف الوصول الى إعطاء صورة شاملة عن التاريخ الاجتماعي ــ الديني كما تعكسه تلك الكتب، بما أنها إنتاج ثقافي وتصور معين للواقع الاجتماعي ــ الديني الذي تعكسه. إن الأمر يقتضي التعامل مع هذه المصادر في حد ذاتها على أنها «كُلّيات» بهدف توضيح النظرة التي تجسدها تلك المصادر[9]. إن هدفها في هته الدراسة لا ينحصر في تحليل معطيات كتاب المستفاد وإنما يحاول إبراز النظرة التي يجسدها التميمي ضمن سياق تطور ظاهرة التصوف بالمغرب الموحدي.

3. الإطار الزمني للمستفاد

هناك فكرة متواترة في الدراسات المتعلقة بالانتاج المناقبي مفادها أن «التصوف إيديولوجية أزمة انتجها مجتمع متأزم»[10]، وإن انتشار كتب المناقب مرتبط أشد

---

(7) أحمد التوفيق، التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، ضمن كتاب «التاريخ وأدب المناقب، م.س. ص 84 وكذلك «التشوف إلى رجال التصوف» تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1984 ص 18 من مقدمة المحقق.

(8) للمقارنة انظر : J.C. Carcin, Histoire et hagiographie de l'Egypte musulmane. in Espace, pouvoirs et idéologie de l'Egypte Médiévale. Variorum Reprints London. 1987. p. 288 (VIII).

(9) انها الطريقة التي اتبعها دومينيك أورْفو في دراسته لعالم علماء الأندلس من خلال كتب التراجم. انظر محمد الشريف، ملاحظات منهجية لقراءة جديدة لكتب التراجم المغربية ــ الأندلسية، ضمن التراث المغربي والأندلسي : التوثيق والقراءة. منشورات كلية آداب تطوان. ندوات 4 (1993) ص 507 ــ 518.

(10) بنسالم حميش، التشكلات الايديولوجية في الاسلام ؛ الاجتهاد والتاريخ الرباط، 1981، ص 70.

الارتباط بالأزمات الاجتماعية والمذهبية، والانتكاسات العسكرية والسياسية. فكتاب «التشوف إلى رجال التصوف» الذي ألفه ابن الزيات التادلي سنة 617 هـ يتزامن مع ظروف مضطربة كان يمر بها المغرب صادفت الجراد والقحط والغلاء الشديد، كما صادف تأليفه انهزام الموحدين في معركة العقاب سنة 609 بما خلفته من اهتزاز واضطرابات على جميع المستويات. ولقد أشار محقق الكتاب إلى ذلك عندما كتب : «وهناك عناصر لابد من إدخالها في الاعتبار عند التعرض لظرفية تأليف كتاب التشوف، عناصر يرتبط بعضها بوقائع ذات صدى عميق مثل هزيمة العقاب»[11]. وإلى نفس الظرفية يشير باحث آخر قائلا : «يبدو أنها [أي ظرفية تأليف التشوف] نابعة من الشرح الهائل الذي اعْتَرى الكيان الهرمي الحاكم منذ هزيمة «العقاب» وما واكبها من قلاقل ومجاعات...»[12] أما كتاب «دعامة اليقين في زعامة المتقين» لأبي العباس العَزَفي السّبتي، فقد جاء تأليفه هو الآخر في أعقاب الهزيمة الكبرى وهي محاولة من المؤلف لتجاوز الأزمة، «أزمة الدولة الموحدية المختنقة بنكسة الجهاد على الساحة الايبيرية بعد عام 609، وأزمة الثقافة الرسمية المواكبة لها في ارتباط مع عقيدة المهدي»[13]. الملاحظة نفسها تنطبق على باقي كتب المناقب المؤلفة في القرن الثامن الهجري، حيث جاء تأليفها في مناخ أزمات روحية واجتماعية مميزة لهته الفترة[14] فهل يخضع كتاب المستفاد لنفس الضوابط وبالتالي جاء ليعكس لنا أزمة معينة أو كان نتيجة لها ؟

---

(11) التشوف إلى رجال التصوف، م.س. ص 14 (من مقدمة المحقق).

(12) محمد القبلي، حول بعض مضمرات «التشوف»، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب 79.

(13) أبو العباس العزفي : دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق احمد التوفيق، 1989، ص. و — ز (من مقدمة المحقق) ويتحدث أ. التوفيق عن دواعي تأليف هذا الكتاب وصلتها «بتاريخ معاش في ظروف تقلبات سياسية وزعزعة عقدية وهلع نفسي...» «التاريخ وأدب المناقب» م. س. 84. بل ان بعض الباحثين يكادون يرجعون ظهور التصوّف إلى هزيمة العقاب فعبد المجيد الصغير يكتب قائلا : «لابد أن ننتبه [...] الى تلك العلاقة الجدلية بين هزيمة العقاب وبين ظهور نشاط صوفي مغربي واضح ومتميز». التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين السادس والسابع اتصال أم انفصال ؟ ضمن كتاب، أبو محمد صالح المناقب والتاريخ. النشر العربي الافريقي (د.ت) ص 24.

(14) H. Ferhat et H. Triki, hagiographie... op. cit. p. 47.
وكذلك علي أو مليل، الخطاب التاريخي، معهد الانماء العربي (د.ت) ص. 180.

إن محمد التميمي قد توفي سنة 603 أو 604 هـ، أي في منتصف فترة خلافة الناصر الموحدي. كما أن إتمام نص المستفاد كتابة أو تنقيحاً لم يتم إلا في حدود سنة 599 هـ أو بعدها بقليل، وهي آخر سنة ترد في ثنايا النص. إلا أن المؤلف قد عاصر نشأة الخلافة الموحدية حسبما يدل على ذلك مصاحبته لأبي يعزى بمراكش على عهد عبد المومن بن علي[15]. لذلك يمكن القول إنَّ الفترة التي عاصرها التميم هي فترة استقرار سياسي وازدهار حضاري أشادت به جل الكتابات القديمة والحديثة على حد سواء.

لكن ما هي مميزات هته الفترة فيما يخص التيار الصوفي ؟ وما هي طبيعة العلاقة التي ربطت السلطة الموحدية بهذا التيار ؟ إن توضيح هذا الجانب من المسألة لمن شأنه أن يسمح لنا بفهم التيار الصوفي الذي يعكسه مستفاد التميمي.

4. بعض مميزات التيار الصوفي في العصر الموحدي

لقد أوضحت بعض الدراسات الحديثة كيف أن الممارسات السياسية والدينية لابن تومرت كانت تحاول إعادة إنتاج الرمزية النبوية[16]. ولكن الاستوغرافية الموحدية الرسمية تحاول أن تضفي عليه كذلك طابع الولاية والكرامات عندما تخرج بدعوته من حيز العمل المنظم الهادف إلى حيز الظواهر الخارقة للعادة. وهذا ما نلمسه بوضوح عند البيذق[17] وابن القطان[18] اللذين يوردان كثيراً من «كرامات» المهدي ابن تومرت. أما عبد الواحد المراكشي فهو يشير إلى كيفية

---

(15) المستفاد. لوحة 139. وكذلك دعامة اليقين، م. س. 49 هامش 37.

(16) انظر، ضريف محمد، قراءة في فكر المهدي بن تومرت السياسي، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، السنة I العدد 3 يونيو 1987 ص 99.

(17) أبو بكر بن علي الصنهاجي (البيذق)، اخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، الرباط، 1971 ص. 23، 33.

(18) ابن القطان، نظم الجمان، تحقيق محمود علي مكي. دار الغرب الاسلامي، 1990 ص. 91 — 92 — 100 — 180 — 186 والمؤلف يشير إلى تأليف في كرامات المهدي ابن تومرت منسوب لأبي القاسم المؤمن بعنوان «فضائل الامام المهدي» ص. 62 — 180. وانظر محمد زنيبر : الخليفة الاجتماعية الثقافية لحركة المهدي بن تومرت. المناهل، 24، 1982 — ص 134.

جَمْع ابن تومرت بين السلوك الزهدي والرغبة في تغيير الواقع قائلا : «[كان] يكثر التزهد والتقلّل، ويظهر التشبه بالصالحين والتشدد في إقامة الحدود، جارياً في ذلك على السّنة الاولى»[19] وبعيداً عن المؤلفات الرسمية وشبه الرسمية نجد ابن خلدون يتحدث عن قيام ابن تومرت على المرابطين والتغلب عليهم وهو «بحالة من التقشف والحصر والصبر على المكارم والتقلل من الدنيا»[20] ودون أن نضاعف من الأمثلة، يمكن القول بأن الأمر يتعلق هذه المرة بمحاولة إخفاء طابع الولاية على سيرة المهدي ابن تومرت، أو إعادة إنتاج الرمزية الصوفية عن طريق إبراز المنحى الزهدي التقشفي والكرامي (التنبؤي) في سيرته الذاتية.

إن الاستوغرافية الموحدية الرسمية لم تعمل إلا على عكس ماكان ابن تومرت قد كرسه بفعله وممارسته السياسية. فنحن نعلم كيف «نجح في استثمار التيار الصوفي الذي استقطب العامة وربط حركته بالغزالي ومزج بين الفكر الصوفي والمهدوية وآمال العامة»[21]. والواقع أن الموحدين والمتصوفية كانوا حُلفاء مرحليّين في صراعهم ضد الخصم المشترك الذي مثله الفقهاء والمرابطين. و لم يكن أمام خلفاء ابن تومرت سوى العمل على تجنّب المواجهة مع التيار الصوفي وعدم الاصطدام بزعمائه ؛ بل العمل على كسبهم إلى جانب الدعوة الموحدية أو على الأقل تحييدهم.

فالحكم الموحدي لم يكن ليجهل الخطر الذي يمكن أن تشكله قوى التصوف على الجهاز الموحدي كبنية وكسلطة. فتقرب الخلفاء الموحدين من المتصوفة كان نابعاً من قناعتهم بحقيقة اكتساح رجال التصوف للنسيج المجتمعي المغربي بمركّبيه القروي والحضري و«تقدمه الحثيث بمعزل عن العقيدة التومرتية الرسمية الحاكمة

---

(19) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي الخطابي، القاهرة، ط 1، 1949 ص. 193.

(20) ابن خلدون، المقدمة، 42.

(21) عز الدين احمد موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الاسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، 1983 ص 349.

نفس المعطيات عند : عصمت عبد اللطيف دندش، أضواء جديدة على المرابطين. دار الغرب الاسلامي، 1991 ص. 52 — 199.

وعلى حسابها»[22]. بل إن تأليف المستفاد نفسه ليشير إلى حقيقة وجود تيار صوفي بفاس ونواحيها له أهمية كافية ليُفرد له تأليف خاص. والواقع أن فرض العقيدة التومرتية بنزعتها العقلية الجافة قد فتح المجال أمام تنامي النزعة الصوفية وإعطاء الفرصة للتيار الصوفي ليشغل حيزاً كبيراً داخل المجتمع المغربي، حيث أفرز ذلك التيار تطوراً على مستوى السلوك والممارسة، تمثل في اتساع مجال اتصاله بالعامة والبسطاء وكذا في مراعاته لمتطلبات المجتمع وتكييفه مع بنياته وحاجاته. فنموذج الولي وسلوكه كان على طرفي نقيض من سلوك الحاكم الموحدي الذي وَسمهُ أحد الباحثين بـ «المتَعَصّب» و «المتغطرس» إزاء كل من لا ينتسب لعقيدة المهدي[23].

بالنسبة للمتصوفة، كانت طاقتها في طريقها لتصبح قوة اجتماعية يحسب حسابها بعد أن تجاوزت إطار التصوف الفردي إلى تصوف جماعي منظم، وهو الأمر الذي كان يمنحها بعدها الاجتماعي وبالتالي السياسي[24] أما بالنسبة للحكم الموحدي، فإنه كان يرى في هذا التيار أو الحساسية الدينية مادة قابلة للاستقطاب والاحتواء ولو فقط في أفق تزكية عملية الجهاد أو لمساندته في صراعه ضد الخصم المشترك الذي كان يمثله تيار المالكية المحتضر[25] على مستوى الحضور السياسي. لكن قوى التصوف كانت قابلة لأن تنقلب، في أية لحظة، ضد الحكم، ومن هنا يُفهم ذلك التقارب الظاهري بين السلطة الموحدية والمتصوفة و «الاحتضان المعتدل الرزين»[26] المتبادل بينهما، والذي نجد له أكثر من إشارة في مصادرنا التاريخية. وتُفهم في الوقت نفسه كذلك تلك الرقابة المتشددة على نشاط المتصوفة والحراسة

(22) محمد القبلي : رمز «الاحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط، ضمن كتاب «مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط»، الرباط 1987 ص. 26.

(23) محمد القبلي : حول بعض مضمرات التشوف، م. س. ص 79.

Kably Mohamed, Les soubassements historiques de l'islamisme contemporain, in Variation islamistes et identité du Maroc médiéval. Paris – Rabat, 1989 p. 41.

(24) جورج كتورة، التصوف والسلطة : نماذج من القرن السادس الهجري في المغرب والأندلس، مجلة الاجتهاد، ع. 12، 1991، ص 181 — 211.

(25) **Kably, Soubassements..., op. cit. p. 41**

(26) محمد القبلي : قراءة في زمن أبي محمد صالح. ضمن أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ، 1990 ص 101.

المستمرة المسلّطة عليهم. إن عبد المالك المراكشي قد أورد لنا شهادة حية عن هته السياسة الموحدية تجاه المتصوفية حينما كتب معلقاً على اهتمام المنصور الموحدي باستقدام أحد هؤلاء المتصوفة إليه : «وكان دأْبُ عبد المومن وبنيه التنقير عمن هذه حاله والكشف عن باطن أمره متخوفين من ثورته وخروجه عليهم»[27]. أما «الامر بالاشخاص إلى مراكش» لهؤلاء المتصوفة فنبرة متواثرة في كتاب التشوف وغيره[28]. ولقد أثمرت هذه السياسة القائمة على إسراف الحكام في التشدد والمراقبة، إذ نجد أن رمزاً صوفياً من عيّار أبي يعزى، والذي عرف السجن على يد عبد المومن بن علي، قد أصبح يدعو بالسمع والطاعة للأمة والأمراء كما يستدل من كتاب «دعامة اليقين»[29].

ويبدو أن موقف المتصوفة من الحكم الموحدي قد تحكّمت فيه مجموعة من العوامل. فبالاضافة الى ظروف تأسيس الدولة الموحدية والتحالف المرحلي بينها وبين المتصوفة ضد الخصم المشترك زيادة على تلك الرقابة المستمرة والمكثفة على نشاطهم وسياسة الاستقطاب عن طريق منح الامتيازات[30]، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار تلك الانتصارات التي أحرز عليها الموحدون بالأندلس والتي ساهمت إلى حدّ كبير في تحديد نظرة المتصوفة لهم. فعملية الجهاد بالأندلس قد عملت على استقطاب عامة الناس على اختلاف انتماءاتهم. فصاحب «روض القرطاس» يخبرنا بأن المنصور اتجه إلى الأندلس لمعركة الأرك «مع فقهاء المغرب وصلحاؤه»[31]. بينما يصف لنا ابن عذاري أصْداء هذه المعركة في الأوساط الشعبية قائلاً : «جاءت هذه الوقعة هنيئة الموقع، عامة المسرة، كأكلة جائع وشربة عاطش، فأنست كل

---

(27) ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكملة، السفر 8، ص 250.

(28) التشوف إلى رجال التصوف، م. س. ص. 215، 238، 308، 311، 319، 406...
أما من لم يتم إشخاصه فقد كان يطلب منه «أن يشتغل بشأنه، ويقتصر على خاص أمره».
أحمد الغُبْريني : عنوان الدراية، تحقيق رابع بونار، الجزائر (د. ت) ص 68.

(29) دعامة اليقين، م. س. ص 91.

(30) دندش عبد الحميد : دكالة من خلال كتاب التشوف، ضمن كتاب «أضواء جديدة... م. س. ص. 202 — 203.

(31) ابن أبي زرع، الانيس المطرب بروض القرطاس، الرباط 1973 ص. 222.

فتح بالأندلس تقدمها وبقي بأفواه المسلمين إلى الممات ذكرها»[32]. وهذه الرؤية تتوافق مع شهادات كتب المناقب التي تنص على اهتمام الأولياء والمتصوفة بالجهاد في الأندلس والانخراط فيه[33] وتتبع اخباره وابتهاجهم بالنصر والتنبؤ به[34]. والواقع أن شهادة عبد الواحد المراكشي حول علاقة يعقوب المنصور بالأولياء والمتصوفة غنية عن كل تعليق. يقول : «وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت، وقامت لهم سوق، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس، ولم يزل يستدعي الصالحين من البلاد، ويكتب إليهم يسألهم الدعاء، ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات الجزيلة»[35] وفي مكان آخر يشير صاحب المعجب إلى استصْحاب يعقوب المنصور للأولياء في مشروعاته الجهادية واعتبارهم جنده الحقيقيين[36]. ويؤكد مضمون هته النصوص الموحدية نصوص أخرى مرينية. فصاحب روض القرطاس يقول عن يعقوب المنصور : «كان يشهد جنائز الفقهاء والصلحاء ويزورهم ويتبرك بهم»[37] و«أكرم الفقهاء وراعى الصلحاء والفضلاء وأجرى على أكثرهم الانفاق من بيت المال»[38].

ويظهر أن هته السياسة قد نجحت إلى حد كبير في استقطاب المتصوفة أو تحْييدهم على الأقل. فبالاضافة إلى كثرة توافدهم على عاصمة الموحدين مراكش[39]، ومشاركتهم في المشروعات الجهادية للدولة التي يمكن أن نفترض أنهم قد جعلوها قضية مشتركة، نسوق بعض الأمثلة الدّالة على نجاح سياسة

---

(32) ابن عذاري، البيان المغرب، (القسم الموحدي) بيروت، البيضاء، 1985، ص 221 (كذلك ص 218).

(33) التشوف، 415.

(34) نفسه، 248، 249، 388 ـــ 395.

(35) عبد الواحد المراكشي، المعجب، م. س. 278.

(36) نفسه 289.

(37) روض القرطاس، م. س. 216.

(38) نفسه 217.

(39) انظر محمد زنيبر، حفريات عن شخصية يعقوب المنصور، مجلة كلية الآداب ـــ الرباط ع. 1980/9 ص 46 ـــ 48. ومن 277 ترجمة في التشوف استأثرت مراكش وحدها ب 56 ترجمة.

الاستقطاب والاحتواء الناجحة للسلطة الموحدية تجاه المتصوفة، وهي أمثلة نستمدها من ترجمة بعض أشهر متصوفة المغرب والاندلس على عهد الموحدين.

ــ أبو الحجاج الشبربلي المتوفى سنة 587 هـ يقول عنه ابن عربي[40] «كان إذا دخل عليه عمال السلطان يقول : «يابُني هؤلاء هم أعوان الحق المشغولون بأسباب العالم، ينبغي للناس أن يتفرغوا في الدعاء لهم أن يجري الله الحق على أيديهم ويعينهم. وكان يقبل من السلطان».

ــ الولي أبو موسى الجزولي المتوفى سنة 607 هـ استقدمه المنصور الموحدي إلى مراكش بعد تكاثر أتباعه وقدمه إلى الخطبة في جامعة الأعظم المتصل بقصره وأنعم عليه وتعهد أحواله، ولم يزل المنصور شديد العناية به «راعياً له مُفيضاً عَوارفه عليه متعهداً أحواله متبركا به وبرؤيته»[41]. ولم يزل أبو موسى بعد وفاة المنصور حَظياً عند ابنه الناصر مكرماً لذيه يستصحبه في أسفاره ويُوفِدُه للقيام بعملية التحكيم بين القبائل. ويبدو أن أبا موسى الجزولي قد نال من عرض الدنيا عن طريق علاقته الوطيدة بالسلطة حتى أنه تعرض للتّنكيت من معاصريه[42].

ــ أبو إسحاق ابراهيم بن الحاج البلفيقي دفين مراكش (ت 616 هـ) يُؤْثر عنه أنه كان يقول : «كل من نال من عرضي ما نال فأنا أحَلله من ذلك وأغفر له، ماعدا من رماني بالقيام على السلطان. فإني لا أغفر له حتى أخاصمه بين يدي الله تعالى فيما رماني به من البدْعة الشنعاء والمعصية الكبرى والدّاهية الدهياء. ولو رماني بالزّنا ما كان أشد علي مما رماني به»[43].

ــ أبو العباس أحمد القَنْجَائري (ت 627). كأن «من جلة العلماء وأكابر

---

(40) ابن عربي، رسالة القدس، نشر آمين بلاثيوس، مدريد، 1939، ص 20.
وعنه، انظر أيضا ابن الابار : التكملة لكتاب الصلة، طـ. مدريد 1887، ترجمة رقم 2083. ص. 735.

(41) ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكملة، السفر 8، ص 246 ــ 253، خاصة 251.

(42) «كان أبو العباس القورأني على عادته في التنكيت على الناس والنيل منهم يقول إذا رأى أبا موسى : الصّفرة في الوجه كنز من الكنوز !» الذيل والتكملة، 8، ص. 251.

(43) احمد المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، الجزء الرابع، تحقيق سعيد اعراب ومحمد بن تاويت، المحمدية (د. ت) ص. 114.

الصلحاء... وكان له من ملوك عصره مكانة جليلة... كان يقْبل عليهم ويقْبل منهم. وكان ملوك بني عبد المومن وأمراؤهم ورأساء دولتهم كثيرا ما يرغبون منه في تفريق صدقاتهم التطوعية على من يَراه من الفقراء والمحاويج وأهل الستر والصون لعلمهم بأنه مغْشيّ الجانب من طوائف الناس على اختلاف طبقاتهم»[44]. إلا أن ما يثير التساؤل حول هته الشخصية الصّوفية المستقْطَبة هو إقرار ابن عبد المالك المراكشي بأن القنجائري كان «شيخ الطائفة الصوفية قاطبة بالمغرب»[45]. ونحن لانتوفر على نص آخر يؤكد وجود هذا النوع من الطائفة بالمغرب الموحدي. وإذا كان الأمر يتعلق فعلاً بطائفة منظمة من طرف السلطة الموحدية بهدف تدجين المتصوفة وتفتيت الشّبكة الرافضة منها، فإنها ستكون بادرة المجهودات المرينية اللاّحقة لتدجين التيار الصوفي[46].

هذه نماذج حية لمتصوفة نجحت السلطة الموحدية في استقطابهم وضمّهم الى صفوفها، ومع ذكل، فنحن لاننفي وجود نماذج ظلت على مقاطعتها المبدئية للحكم بل ولجأت إلى التطرف وإعلان خروجها على السلطة الموحدية كما هو الشأن بالنسبة للجزيري على عهد يعقوب المنصور، وابن الفرس على عهد الناصر وغيرهما[47].

هذه بعض معالم الاطار العام الذي انتج فيه التميمي مستفاده، فهل يمكن اعتبار أن تدوين المستفاد جاء استجابة لسياسة الاستقطاب على مستوى تأليف الخطاب المناقبي ؟ وهل يمكن افتراض أن المستفاد ألف بضغط ايديولوجي غير مباشر إن لم نقل إنه قد سُجّل بعيون موحدية، على اعتبار أن الدولة الموحدية لم يكن لها أن تتجاهل أهمية انتاج خطاب مناقبي ــ صوفي مساند لها. ذلك ما سنحاول تلمس الاجابة عنه بعد التطرق لبعض خصائص عالم الأولياء كما يقدمها لنا المستفاد.

(44) ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكملة، السفر الأول، تحقيق محمد بن شريفة، بيروت (د. ت) ص. 48 ــ 49.

(45) نفسه.

(46) H. Ferhat et H. Triki, Hagiographie... op. cit. p. 49.

(47) H. Ferhat et H. Triki : Faux prophètes et Mahdis dans le Maroc médiéval. in Hespéris-Tamuda. vol 26 – 27 1998. pp. 16 – 17.

5. عالم أولياء «مستفاد» التميمي

إن الصورة التي يقدمها لنا التميمي في مستفاده حول عالم الأولياء والمتصوفة لاتختلف كثيراً عن الصورة التكرارية والثابتة التي كونت نسيج الحركة الصوفية بالمغرب في العصر الوسيط، والتي نجد صداها في مختلف كتب المناقب المغربية والأندلسية الأخرى. فهناك نقط تلاق عديدة بين مكونات عالم أولياء التميمي وعالم غيره من مؤلفي المناقب سواء أتعلق الأمر بالمنشأ الاجتماعي للمتصوفة وبمسلكهم الشخصي والحياتي، أم بدورهم داخل المجتمع.

فاستناداً إلى نصوص المستفاد نقف مثلا على الأصل الاجتماعي المتواضع بصفة عامة للشرائح الاجتماعية التي ينتمي إليها المتصوفة والأولياء. فأبو زيد عبد الرحمان الخراز كان «مقبلاً على حرفته، فإذا جاء الصيف خرج للحصاد يحصد بيده عند من يرضى حاله، ولا يأخذ زايداً على إجارته المعلومة»[48]. أما أبو الحجاج يوسف الفرار فقد كان يتصرف عند حائك في صناعة الحاكة «قبل أن يتزهد وينقطع»[49]. المهنة نفسها إمتهنها أبوالحسن الحائك[50]. أما أبو العباس أحمد الأريني فكان «لايعيش الاّ من الطحين يطحن للناس بالاجارة لاغير ذلك»[51] بينما كان أبو الربيع سليمان «يتقوّت بحرفته، كان يعمل المراوح من العزف ويتقوت من ثمنها على قلته»[52]. ودون أن نضاعف من الأمثلة الدالة على هذه الوضعية[53]، نشير إلى أن بعض الاولياء والمتصوفة كان ينحدر من الشرائح العليا من المجتمع[54] أو شغل وظائف عليا في دواليب السلطة[55].

(48) المستفاد : 45.

(49) نفسه : 51.

(50) نفسه : 71.

(51) نفسه : 104.

(52) نفسه : 125.

(53) نفسه : 43 — «رجل خياط»، 55 «أبو عامر الناسخ كان يتقوت من نسخه». أبو القاسم الحاج الملاح. كان «يبيع الملح بالقرب من منزل سكناه بالأرض دون حانوت» ص 84 — 85.

(54) مثل الفقيه أبي عبد الله محمد بن ابراهيم المهدوي الذي وصل والده الى مدينة فاس «بمال كثير عدة آلاف، انفقها على الفقراء وأهل الارادة». المستفاد : 1 — 2.

(55) مثل الشيخ أبي العباس احمد الاريني الذي كان عاملا بفاس قبل أن يتزهد. المستفاد، 104.

كما أننا نقف على كثير من الشهادات حول الطابع الزهدي في حياة هؤلاء المتصوفة وعلى التدابير التقشفية التي اتبعوها، ومبالغتها. فترويض النفس وفَطمها على عاداتها وأهوائها نبرة تتردّد بكثرة في أغلب الكرامات التي يوردها التميمي والتي ترتبط بالحرص على الكسب الحلال ومقاومة شهوات البطن وذم الدنيا والاقتصار على الخشن من الثياب... الخ. كما أننا لانعدم شهادات على الطابع الهامشي لبعض المتصوفة وانعزالهم عن المجتمع[56]، خلافا للغالبية العظمى التي تفاعلت مع محيطها سلباً وايجاباً.

أما دورهم داخل المجتمع فيبرز على أكثر من مستوى. ويبدو أن الدور الديني لرجال التصوف والأولياء كان من أهم الأدوار التي لعبوها. فأغلب الكرامات التي يوردها التميمي ـــ وغيره من كتاب المناقب ـــ تؤكد حرصهم الشديد على القيام بالفرائض الدينية وعدم التساهل في تطبيقها وإعطائها مدلولها الصحيح. فمنهم من كان «له مدة من أربعين عاماً [...] مافاتته صلاة في جماعة بالمسجد الجامع ولا يوماً واحداً»[57] ومنهم من كان «له مدة من أربعين عاماً صائماً ما أفطر فيها إلا في الايام المنهى عنها»[58]، وآخر «صار كالشن البالي من العبادة... حفر قبره في بيته ويجلس بازايه ليتذكر به الموت»[59]، وآخر كان «قد انحنا ظهره من الكبر والاجتهاد في العبادة حتى جعل في محراب مسجده مسماراً في القبلة وعلق فيه حبلاً ليعتدل قائماً في الصلاة»[60] الخ. على أنه يجب الاقرار بأن الدور الديني للأولياء، والمتصوفة كان يتجاوز مستوى الاعتناق والحِرص على شعائر الدين الى ماهو أعمق، أي إلى ترسيخ الدين كاخلاق اجتماعية وممارسة. بحيث يمكن القول إن الدور الديني سيكون مفتاحاً لدور آخر سيزيد من تعزيز مكانة

(56) المستفاد : 87 (الشيخ أبو علي منصور الذي كان «منزوياً في بيته لايخرج منه ولا يتحرف... غافلا عما فيه الناس»، الشيخ أبو خليل مفرج بن حسن كان «منقبضاً عن الناس... لا يخالط أحداً» ورقة 80. الشيخ أبو الحسن علي بن الحسن الفارسي كان «من أهل الانقباض والانزواء ـــ ملازماً لداره لا يتصرف في شيء من أمور الدنيا، مشتغلاً بحاله» : ورقة 42.

(57) المستفاد : ترجمة محمد بن ابراهيم المهدوي (ص. 1).

(58) نفسه : ترجمة الشيخ الفقيه ابي يحي المكلاتي (ص. 8).

(59) نفسه : ترجمة أبي الحجاج يوسف الجزولي (ص. 33).

(60) نفسه : ترجمة الشيخ أبي الحسن علي بن هراوة (ص 81).

المتصوفة في المجتمع ويضفي عليه صفة الفعالية، وذلك الدور يكمن في تثبيتهم لجملة من الأخلاق الدينية ذات البعد الاجتماعي انطلاقاً من ممارستهم السلوكية ذات البعد التقويمي الأخلاقي[61].

فالجانب الانساني يُعَدّ صفة مشتركة بين جميع المتصوفة والأولياء، وهو جانب يبرز جلياً في بعض القيم النبيلة كالرحمة والاحسان والشفقة، وفي تعاملهم الانساني مع مختلف مكونات الطبيعة (نبات، حيوان)[62]. ويظهر دورهم في المجتمع بصفة خاصة في أوقات الازمات، طبيعية كانت (كالقحط والجفاف والمجاعات) أو بشرية (كتسلط السلطة واللصوصية)[63]. فإليهم يهرع العوام وهم ملجأهم الأخير، فنجد الأولياء يحثّون على الصدقة والانفاق على المحتاجين، واطعام الوافدين الغرباء وتخفيف حدة المجاعات والضرائب، وعلاج المرضى[64] وإصلاح ذات البين بين الزوجين[65]، والمشي في قضاء حوائج الناس[66] وبناء المرافق الاجتماعية[67] إلخ...

ولقد مارس الأولياء والمتصوفة هته الأدوار وغيرها، في فضاءات متعددة (مساجد، ربط، منازل...)، على اعتبار أن الولي من أكبر الناس حركية ودينامية، مما جعل تأثيره يبدو واضحاً في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية.

فهذا الجانب من تيار التصوف الذي يعكسه المستفاد يمتاز بارتباطه الشديد بقضايا الوسط الذي يتحرك داخله. كما أن المسْلَك الحياتي لعباد التميمي يقوم على

---

(61) انظر عبد الجليل كمنات : التصوف المغربي في القرن السادس الهجري : م. س. ص.

(62) المستفاد : 108 — 109 — 15.

(63) نفسه : 2 — 21 — 31 — 138 (مجاعة وجفاف)، 39 — 128 — 117 — 78 — 79 — 101 — 128 — 145 (تسلط السلطة).

(64) نفسه 94 — 95 — 6 — 126 — 15 — 109 — 46.

(65) نفسه : 11.

(66) مثال ذلك الشيخ أبو عبد الله محمد يقى الذي «كان قد ألزم نفسه المشي في قضاء حوائج الناس، أي حاجة كانت عند من كانت» المستفاد : ص. 77 — 78.

(67) مثال ذلك الشيخ الحاج أبو عبد الله البنا الذي كان «مولعاً ببناء المساجد في البادية وبناء القناطر» المستفاد : 52 والشيخ أبو يدو الذي كان «متصرفاً بنفسه في مرافق الناس من حفر بير في البادية وغير ذلك طول إقامته بالمغرب» المستفاد : ص. 65 — 66.

نهج القرآن والسنة وموافقة سلوك السلف الصالح من حيث إقامة الليل وترتيل القرآن وكثرة التعبد والاعتناء بمصالح الأمة.. وهذا الحضور الأخلاقي التعبّدي المكثف يقابله غياب تام فيما يخص الاهتمام بالجانب الفلسفي من التصوف أو حضور نظريات إشراقية ونزعات باطنية كتلك التي عرفتها تيارات التصوف المشرقي والأندلسي[68]. إننا نجد حياة الأولياء والعبّاد ذات طبيعة عملية، وهو ماتدل عليه مختلف النعوت والأوصاف التي ترافق بداية كل ترجمة لشخصيات الكتاب، وهي كلها أوصاف تبين البُعد السنّي في حياة المتصوفة (العبادة، الصلاح، الصيام، الورع، الجد، الخير، التلاوة...)[69]. ولا غرو في ذلك فقد نهل المترجم لهم في المستفاد من مصادر صوفية تُعَدّ الأكثر اعتدالا، وعلى رأسها «رعاية المحاسبي» و«رسالة القشتيري» فضلاً عن «إحياء علوم الدين» للامام الغزالي[70].

6. علاقة الأولياء والمتصوفة بالفقهاء وبالسلطة

لا تساعدنا الاشارات القليلة المتوفرة في المستفاد على تكوين نظرة واضحة عن طبيعة العلاقة التي حكمت الأولياء بالفقهاء وبالسلطة وأجهزتها. فالمؤلف قد انصرف عن هذا الجانب لصالح الجوانب الأخرى خاصة التعبدية منها والاجتماعية. وقد يُفسّر هذا «الاختيار» «بالتقية» إذا ما استحضرنا طبيعة الظرفية السياسية والايديولوجية التي ألف فيها المستفاد، أو قد يُفسّر بانتفَاء الصراع بين الأطراف الثلاثة أو قد يُفهم ذلك العُزوف على ضوء الموقف الشخصي للمؤلف ذاته من الجهاز الموحدي كما سنرى لاحقاً.

والواقع أن المستفاد لا يُفْصح جلياً عن قيام معارضة صوفية منظّمة ضد السلطة الموحدية ؛ باستثناء بعض المواقف الفردية والتي كانت تأتي في إطار التضامن مع أحد أفراد المجتمع الذي يكون هدفاً لتجاوزات أحد ممثلي السلطة. ومع ذلك

---

(68) انظر مثلا مقال عبد المجيد الصغير : التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين السادس والسابع، اتصال أم انفصال. ضمن كتاب أبو محمد صالح المناقب والتاريخ. م. س.

(69) انظر فهرس بعض أوصاف الأولياء التميمي من اعداد طلبتنا : الموجي ع. الشعرة ع. الوريني م. وصالح محمد بحث لنيل الاجازة في التاريخ ــ كلية الآداب تطوان سنة 1992 ــ 1993.

(70) انظر فهرس الكتب في البحث نفسه.

يصعب الفصل بين معارضة السلطة الموحدية ومعارضة أحد رموزها. فالولي قد يتخذ من جور أحد العمال وتجاوزاته مدخلاً لمهاجمة السلطة والنظام الموحدي ذاته. وعموماً يبدو أن المتصوفة واجهوا خصمين : الأول ممثلاً في الفقهاء والثاني يتجسد في السلطة وأعوانها.

أ ـ المتصوفة والفقهاء

تتفق جل الدراسات على أن العهد المرابطي قد شهد تأزماً حاداً في علاقة الفقهاء بالمتصوفة[71] إلا أن تغيير المرابطين بالموحدين لم يبدل كثيراً من موقف الطرفين من بعضهما البعض. فالتميمي الذي يطلق صفة «الفقية» على كثير من أوليائه يقدم لنا إشارات عن هذا الموقف المعارض انطلاقاً من نماذج مختلفة. فهو يشير في معرض حديثه عن كرامات بعض الأولياء إلى عدم إمكانية تسجيل بعض أخبار عباده لأنها لا يمكن «أن تودع في الكتب لكثرة المنكرين»[72]. وهو إن سجلها سيكون «لهم عوناً على الوقوع في أولياء الله تعالى»[73]. والواقع أن المنكرين لا يمكن أن يكونوا سوى الفقهاء الذين كانوا يعارضون المتصوفة الذين ينهلون من نظام معرفي قائم على العلم اللّدُني ومعتمد على الاشراق والذوق والكشف وما وراء الحس، أي من نظام مغاير للنظام المعرفي للفقهاء. من جهة أخرى نجد التميمي يبرر عُزوفه عن ذكر كرامات أوليائه وتفصيلها بفعل اشتراطه للاختصار والايجاز في تأليف كتابه. ففي ترجمة الشيخ أبي الحسن علي بن السكاك يقول المؤلف «وشهرة الشيخ وكراماته معروفة، فلهذا لم أشْبع القول في ذلك لشرطنا المقدم في الاختصار»[74] وفي ترجمة الشيخ أبي محمد عبد الله بن يعلا يكرر نفس الذريعة قائلا : «وأخبار هذا الشيخ كثيرة ولولا ما شرطت الايجاز والاختصار لأوعبت القول منه. وفيما ذكر مقنع»[75]. والواقع أن إنكار

(71) انظر على سبيل المثال : ابراهيم القادري بوتشيش : المغرب والأندلس في عصر المرابطين. دار الطليعة، بيروت، 1993 الفصل الثالث.

(72) المستفاد : ص. 74 (ترجمة الشيخ أبي الحسن الحايك).

(73) نفسه.

(74) المستفاد : ص 65.

(75) نفسه : ص 96.

كرامات الأولياء وما تبلور حولها من نقاش بين المؤيدين والمعارضين والذي نجد صداه في التآليف المناقبية الأخرى للعصر الموحدي[76] ليفصح عن ظاهرة استفحال التيار الصوفي بالمجتمع المغربي ويُعد في الوقت نفسه «وجهاً من الوجوه التي اتسمت عليها ملامح تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية»[77] وصراعات اجتماعية بين مكوناته.

من جهة أخرى، نجد التميمي لايطلق النعوت على أوليائه بشكل عفوي دون دراية بحُمولَتها، بل إنه يبدو على علم بحساسية الخطاب الذي يحمل لواءه في ظرفية تاريخية كانت تستوجب الاحتراس التام. لذا فاختياره لاسم «العباد» وتناوله للجانب التعبدي من حياة الأولياء والمتصوفة كان ضرورة لم يكن في وسع المؤلف تجاوزها، حتى يمنح خطابه سلطة المواجهة، ويحميه من الفشل الذي قد يلاحقه، إذ لم يكن باستطاعة «المنكرين» الطعن في جانب طبيعي من حياة المسلم كالتعبد والتفرغ للحياة الروحية.. بل إنه عمد إلى تعزيز أخباره ببعض المرجعيات من حديث وأمثال وأشعار في الزهد إفحاماً للمنكرين بمختلف حيثياتهم، كما لجأ إلى بعض المقارنات أو تشبيه ممارسات الأولياء بفعل السلف الصالح حتى لا يستطيع أحد النيل من حقيقة تعبّدهم.

على أن الصراعات قد تطفو على السطح كما يتبين ذلك من خلال بعض الكرامات التي يوردها التميمي لأوليائه. فهذا الشيخ أبو اسحاق ابراهيم بن يغمر الذي كان «شديد الغلظة في الحق» مع «زهد في كل ما يتنافس فيه الناس من الدنيا وأشباهها» كان يدرس العلم بدكالة «ويجتمع إليه الناس وينتفعون بكلامه ومجلسه. فسمع به بعض الفقهاء ممن كان بتلك الجهة ممن له لسان وصَولة فعمل

---

(76) يشير التادلي إلى نفس الظاهرة في ترجمة لأبي يعزى قائلا : «واشتهر عنه من الكرامات ما وقع موقع العيان، وشهد بشهرتها الكافة والأعيان ولولا خيفة انكار البطالين والمنكرين والغافلين لأوردنا من بعض ما شاهدنا منه من الكرامات...» التشوف : ص 214. وحول هته الظاهرة وما دار حولها من نقاش بالأندلس، انظر

Maribel Fierro, The polemic about the Karāwat al Awliyā, and the Development of sufism in Al Andalus (Fourth / Tenth / Fefth / Eleventh centuries). In Bulletin of the school of Oriental and African Studies. Univ. of London, vol LV part 2. 1992 pp 236 – 249.

(77) دعامة اليقين ص. ج (من مقدمة المحقق).

على الوصول اليه وقصد الكلام معه وافحامه على رؤوس الملأ»(78). أما الشيخ أبو الحسن علي بن محمد عتيق المكناسي الذي كان قد قدم لإمامة المالكية بمكة، فيرجح أن يكون ابتعاده عن مسقط رأسه بسبب الوضعية التي أصبح عليها المذهب المالكي على عهد الموحدين، بل رغم الهروب المفترض لهذا الفقيه، فإنه كان يتعرض لبعض المضايقات. إذ يقول صاحب المستفاد «وكان له احتمال وصبر، يبلغ إليه الأذى من المغاربة وغيرهم فيحلم ولا يكافي أحداً بفعله»(79).

وعموماً، فالصراع بين المتصوفة والفقهاء، وإن اتخذ شكل خلاف مذهبي، فإنه لم ينفصل عن الصراع السياسي الذي خاضته الدولة الموحدية ضد كل من المتصوفة والفقهاء على حد سواء. وإذا كان من الصعب معالجة هته النقطة انطلاقا من المعلومات التي يقدمها المستفاد فإننا نتساءل عن دور الحكم الموحدي في تأجيج هذا الصراع للاستفادة منه، خصوصاً والدولة الموحدية لم تكن تصارع المالكية فقط وانما كذلك المتصوفة، كما أن تقاربا كان قد بدأ يرتسم في الأفق بين المتصوفة والمالكية على عهد المنصور خاصة(80)، كما يبرز من خلال نموذج أبي علي الخراط الذي «كان الفقهاء في وقته والعلماء يعظمونه ويسمعون مواعظه»(81).

ب ــ المتصوفة والسلطة : تغييب الكرامة السياسية

إن المتصفح لكتب المناقب المغربية ليلاحظ أن حضور الكرامات في فعل الأولياء لم يقتصر على الطبيعة والعلاقات الاجتماعية والدينية فقط، وإنما ارتبط كذلك بالحياة السياسية. فكثير من الكرامات التي يوردها التادلي في تشوفه مثلا، هي كرامات ذات طابع سياسي واضح وتدور أساساً حول علاقة الأولياء بالسطلة. بل إن الكتابة المناقبية في حد ذاتها ستصبح أداة لخدمة مصالح سياسية معينة كما هو الشأن بالنسبة «للمنهاج الواضح في كرامات الشيخ أبي محمد صالح» لأبي محمد

---

(78) المستفاد : 12 ــ 13 (ترجمة الشيخ أبي اسحاق ابراهيم ين يغمر).

(79) نفسه : ص 15 ترجمة الشيخ أبي الحسن علي بن محمد المكناسي.

(80) Kably Mohamed, Les soubassements... op. cit. p. 41.

(81) المستفاد : ص. 115.

صالح الذي يعكس لنا صراعات داخلية بين تيارات تطمح للزعامة الروحية وبالتالي السياسية لزاوية آسفي.

والصراعات نفسها نجد صداها في «إتميد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الاخوين» لابن تيغلات فيما يخص الزاوية الهزميرية.

أما بالنسبة للمستفاد، فنجد أن حضور الجانب السياسي في الفعل الكرامي يظل خافتاً أمام الحضور المكثف للكرامات ذات البعد الاجتماعي ــ الاخلاقي. فهل يرجع ذلك إلى ما أسماه مؤلف الكتاب بـ «ضرورة الاختصار» واستحالة إيداع بعض أخبار عباده في الكتب «لكثرة المنكرين» ؟ أم أن هناك دوافع أخرى تحكمت في إخفاء مواقف الأولياء والمتصوفة من السلطة الموحدية وأخرسَتْ مؤلفنا.

قبل محاولة تقديم بعض عناصر الاجابة عن هذه التساؤلات لابد من الاشارة الى بعض المواقف التي وقفها بعض أولياء ومتصوفة التميمي من السلطة الموحدية كما تستشف من معطيات المستفاد نفسه.

من خلال وقوفنا على الكرامات ذات البعد السياسي ــ على قلتها ــ يتضح جلياً أن «المعارضة» التي أبداها بعض المتصوفة تجاه السلطة ورموزها هي معارضة «رَخْوة» في أغلب الاحيان. فقلما نلتقي بتلك المعارضة «الجَذريّة» و «المبدئية» كما عودتنا بذلك كرامات أولياء ومتصوفة العصر الوسيط. بل إن بعض مواقف الأولياء والمتصوفة من الجهاز الموحدي كانت تميل إلى التفاهم والتسوية عوض المواجهة والمقاطعة. فمنهم من لم يكن يجد غضاضة في الاتصال بأولي الأمر. ونجد أن بعضهم قد «وقف للحاكم وكلمه»[82] لاطلاق سراح أحد المسجونين. ومنهم من «ألزم نفسه المشيء في قضاء حوائج الناس، أي حاجة، كانت عند من كانت»[83]. أما آخر، فلم يحتجّ على قرار «العامل» القاضي بزيادة قيمة خراج الغِرصة التي كان يستأجرها ولم يتجاوز في ردّ فعله الغضب في نفسه ثم القول : «أكلم فلاناً وفلاناً يكلمون العامل في ذلك» ليتراجع في نهاية الأمر عن هذا الخاطر

(82) نفسه : ص. 145.

(83) نفسه : ص. 78.

ويقف موقفاً سلبياً لولا تراجع العامل عن قراره. بل إن العامل أخذ له «ظهير ممن له الأمر» باسقاط الزيادة عنه «فرضي بذلك»[84]. بل إن بعض الكرامات السياسية تشير إلى تخاذل الأولياء في مواجهة السلطة وتضحيتهم بأولادهم للنجاة بحياتهم من بطش هذه الأخيرة، وهو موقف يخالف السلوك المعتاد للأولياء في مثل هته المواقف[85]، أو تفيد بأنهم لم ينلهم شيء من خروقات الجيوش الموحدية خلال مطاردتها للمعارضين[86].

إن هته المواقف تساير تلك السياسة التي سنّها الموحدون في طور دعوتهم والرامية الى الاستفادة من شعبية أقطاب التصوف ورموزه ــ لذلك لا غرابة أن وجدنا الدولة تتقرب منهم وتفسح لهم المجال للاتصال بالعامة عن طريق السماح لهم بتنظيم مجالس الوعظ[87] وحتّى الخطابة بالجوامع[88]. لكن هذا التقارب سرعان ما سيتحول الى اصطدام بعد تأسيس الدولة. ويستنتج من بعض معطيات المستفاد أن لحظات الصدام مع المتصوفة قد وقعت ــ خلافا لما يعتقد ــ في بداية تأسيس الدولة وخصوصاً في مرحلة فتحها لمدن المغرب الأقصى. فالتميمي يورد لنا تفاصيل تلك الملاحقات التي طالت بعض المتصوفة «وقت دخول مدينة فاس»[89] و «وقت محاصرة مكناسة»[90] و «فتح تاودا»[91] ؛ والتي يستشف من خلالها أن الملاحقة كانت شديدة بحيث لم تحترم فيها حتى حرمة المساجد[92]. وفي هذا الصدد، نشير إلى أن حبس أبي يعزى قد تم على ما يرجح في نفس الفترة، أي في بدايات الدولة الموحدية. وهذا التنكيل برمز الصوفية بالمغرب، ثم إخلاء

---

(84) نفسه : ص. 76 ــ 77.

(85) المستفاد : ص 101 (ترجمة الشيخ الحاج ابي زجرا).

(86) نفسه : ص 129 (ترجمة أبي الحسن رشيد).

(87) نفسه : ص 13 ــ 26...

(88) نفسه : ص 53. ترجمة الشيخ الخطيب أبو العباس احمد بن لبّ.

(89) نفسه : ص 78 ــ 129.

(90) نفسه : ص 44.

(91) نفسه : ص 84.

(92) نفسه : ص 78 (ترجمة الشيخ أبي عبد الله محمد ينقى).

سبيله، فيه رسالة موجهة لعموم المتصوفة من طرف دولة في بداية تأسيسها وتبغي إرساء دعائمها بقوة ولو عن طريق قمع حليفها المرحلي.

وفي السياق نفسه نسجل تلك السياسة القمعية التي نهجتها السلطة تجاه بعض الفقهاء والمتصوفة الذين يبدو أنهم لم يسايروا السياسة الموحدية. فنجد منهم من تم سجنه[93] أو نفيه عن المغرب دون أن يسلم من ملاحقة عيون الموحدين ولو بعيداً عن بلده[94]. وهته السياسة هي التي دفعت ــ على ما يظهر ــ ببعض الأشخاص إلى رفض الاستمرار على رأس بعض الأجهزة الادارية الموحدية وإعلانها مبدأ «التوبة»، كما هو الحال بالنسبة لأبي العباس أحمد الأريني الذي كان «عاملا» بمدينة فاس قبل أن يتوب من عمله ويفضل حياة الزهد والتقشف على حساب الحياة الادارية وامتيازاتها[95]. ولم يكن الاريني وحده الذي تبنى هذا المسلك. فالتميمي يشير إلى افراد على شاكلته[96].

والواقع أن هته الأمثلة المعزولة في وسط مئات الكرامات ذات البعد الاخلاقي ــ الديني لا تسمح باستنتاج أن مستفاد التميمي يعكس لنا ذلك التصوف والصلاح ذي النزعة الاعتراضية السياسية والاجتماعية في العصر الموحدي. فنُدْرة الكرامات السياسية بالاضافة الى اخفاء طابع المواجهة المفتوحة بين المتصوفة والسلطة والافتقاد إلى النصوص التي تثبت تحدي الأولياء والمتصوفة للخلفاء الموحدين في شكل مباشر ــ كلها قرائن تؤكد ذلك الطرح الذي أشرنا إليه سابقا والمتعلق بنجاح الدولة الموحدية في استقطاب المتصوفة وتدجينهم، أو على الأقل في كبْح جِماح معارضتهم.

وعند هذا الحد من تحليلنا لقطعة المستفاد لابد من التساؤل عن موقف مؤلفها نفسه من السلطة الموحدية.

إذا وقفنا عند حدود المصطلحات التي وظفها التميمي، سنجده يشترك مع

---

(93) نفسه : ص 117 (ترجمة أبي علي الخياط).

(94) المستفاد : ص 15.

(95) المستفاد : 104 (ترجمة الشيخ أبي العباس أحمد الأريني).

(96) نفسه.

التادلي في تغييبه لبعض الألفاظ الدالة سياسيا مثل «الموحدين» و «الخليفة» و «الامام» وأسماء الخلفاء الموحدين[97]، ومع التسليم بهذا التوافق بين الرجلين، يصعب افتراض أن تغييب هذه الألفاظ يمكن أن تكون له دلالة أو موقف من السلطة الموحدية. بل إننا نجد التميمي ينهل من القاموس الرسمي في بعض الأحيان كما هو الشأن بالنسبة لاستعماله مصطلح «فتح»[98] للاشارة إلى دخول الجيش الموحدي لبعض مناطق المغرب. ونعلم أن مصطلح «فتح» قد وظفته الاستغرافية الموحدية الرسمية.

من جهة أخرى نجد مؤلف المستفاد ينحو منحى صاحب التشوف في تغييبه للأسماء والعهود وخاصة عند كلامه عن «المواجهة» بين المتصوفة والسلطة. فهو يخبرنا بأن أحد أصحاب الشيخ أبي الربيع سليمان أخبر هذا الأخير بأن «فلانا من أصحابنا بُغي عليه وسُجن ويُخاف عليه من الباغي عليه أن يضربه»[99] دون تحديد هوية هذا الباغي الذي يبدو من السياق أنه أحد أعوان السلطة. كما أن جار مؤلفنا ابن ملولة الفارسي دخل عليه في الدار «جماعة»ممن يريدون قتله فهرب إلى مسجد الشيخ أبي عبد الله محمد يبقى فتبعهم منهم «رجال» واختبأ بالفقيه وجعله بينه وبين «القوم»[100]، دونما أن نعرف حقيقة تلك «الجماعة» ولا هوية أولائك «الرجال» و«القوم» الذين نرجح أن يكونوا عساكر الموحدين. فهل هذا التغييب يدل على نزوع معارض عند التميمي للموحدين، ويؤكد ذلك الطرح المتعلق بمواجهة الحكم للمتصوفة وإحصاء أنفاسهم ؟ أم أن الأمر يستوجب القول إن التميمي غيب الكرامة السياسية بسبب وجود حدود وخطوط حمراء وضعت أمام الخطاب المناقبي وربما شكلت عنصراً في سلسلة العناصر الأخرى المسؤولة عن قلة الانتاجات المناقبية وتأخرها ؟

والواقع أن النظر عن قرب إلى ما يورده التميمي من كرامات لأوليائه ليثبت أن ذلك التغييب متعمّد ويدل على أن التميمي كان يتجنب ما أمكن الخوض في

---

(97) محمد القبلي : حول بعض مضمرات التشوف، م. س. ص. 65.

(98) المستفاد : ص 84.

(99) نفسه : 117.

(100) نفسه : ص 78 (ترجمة الشيخ أبي عبد الله محمد يبقى).

موضوع الكرامة السياسية. وإن اقتضى الأمر ذلك فإنه كان يلجأ لأمثلة من خارج المغرب الأقصى كما هو الشأن بالنسبة لكلامه ــ عرضاً ــ عن أبي اسحاق البستاني الذي «أراد الرحيل من القيروان ولم يخبر لأحد هروباً من سلاطين البلد في الوقت»(101). أما بالنسبة لمتصوفة المغرب فإنه يعمد إلى اخفاء كراماتهم أو تعويمها كما هو الشأن بالنسبة للشيخ الفقيه أبي اسحاق ابراهيم بن يغمر الذي يقول عنه إنه كان «شديد الغلطة في الحق. وثق بالله فحماه الله تعالى وتوكل عليه فكفاه»(102) دون أن يعطي ولو مثالا واحدا حول هته «الغلطة في الحق». بل إننا نجد أمثلة أكثر وضوحا لهذا الموقف. ففي حين يقتصر التميمي على إيراد كرامة مرتبطة بالعبادة لأبي عبد الله محمد بن موسى الازكاني، نجد التادلي يورد في ترجمته كرامة سياسية لنفس الوالي تجاهلها صاحب المستفاد. تقول الكرامة على لسان الولي : «أتيت صفرو الاعلى، فاجتمع لي جموع كثيرة فتاب على يدي مئون من الرجال ومر أكثرهم إلى الحج فحجوا. وتسامع الناس بي فجاؤوا من كل مكان وكثروا. فسمع بذلك القائد ابن حسون وكان والياً على فاس. فخرج إليَّ في جمع كثير من الخيل والرجال وكنت جالساً خارج الرابطة فلم يروني وأنا أراهم يطلبونني طلباً شديداً. فلما لم يجدوني انصرفوا. فقلت في نفسي : أنا رجل أمي لا أقرأ ولا أكتب فما الذي يتقون مني»(103). إن مثل هته الكرامة بعناصرها الموطنة زمنيا ومكانياً لا يمكن أن يكون تجاهل التميمي لها ــ ولغيرها(104) ــ بريئاً.

أما في ترجمته لابن الرمامة، فإن التميمي يؤكد أنه كان «منقبضاً عن ابناء الدنيا»(105)، بينما نعلم أنه كانت له علاقة وطيدة بالسلطة المرابطية إذ «استخلصه أمير المسلمين أبو الحسن علي بن يوسف بن تاشفين فكان من أخص حاضري مجلسه لديه»، بل إنه قدمه للقضاء بفاس سنة 533... واستمر على ذلك من حاله

---

(101) نفسه : ص 72.

(102) نفسه : ص 11.

(103) التشوف : ص 366.

(104) نفسه.

(105) المستفاد : ص 120.

مدة ثم أخر عن القضاء لا لزلة لحقته ولا لريبة تعلقت به»[106].

الطريقة «التّعتيمية» نفسها نجدها فيما يخص ترجمة ابي عبد الله محمد بن سالم السلبي، إذ تغاضى التميمي عن ظروف نزوح هذا الولي إلى المغرب، وهي ظروف مرتبطة بمقتل ابن قسي بالأندلس، الثائر على الموحدين[107].

أكثر من هذا نجد التميمي الذي عاشر أبي يعزى والذي تتفق المصادر على قضية حبسه بمراكش بعد عام 541 في صومعة الجامع أياماً قبل اخلاء سبيله، لا يشير إلى هته القضية بتاتاً في الترجمة الطويلة التي أفردها له. فبصدد الحديث عن هذا الموضوع نجده يستبدل كلمة «حبس» بكلمة «نزل». يقول : «اجتمعت به أيضا بمدينة مراكش كان بعث فيه فنزل في صومعة المسجد الجامع وكنت اختلف إليه وأزوره»[108]. ونشك أن يكون التميمي خلال زيارته للسجين قد بقي جاهلا بحقيقة حبسه. إنه تغييب متعمد للعناصر الاخبارية التي تحتمل الافصاح عن وجود توتر بين السلطة الموحدية والمتصوفة.

وكيف ما كان الحال، وفي غياب مقدمة المستفاد التي قد تفصح عن دوافع تأليف الكتاب ومبرراته، لا يسعنا إلا إبداء مجموعة من الملاحظات التي تلخص ما أوردناه في ثنايا تحليلنا لمضمون القطعة التي وصلتنا من المستفاد. فقارىء القطعة لابد وأن يقف على حقيقة تغلغل التصوف ورجاله في النسيج المجتمعي المغربي، ويسترعيه تلك الأدوار التي لعبوها في المجتمع. فلقد بلغ التصوف شأناً من القوة بحيث أصبح ثقله الاجتماعي والسياسي أمر يستوقف الباحث. فلقد جاء تأليف المستفاد في ظرفية سوسيو ــ سياسية تميزت بضغط الحضور المكثف لرجال التصوف والصلاح واستعداد السلطة الموحدية لاحتوائهم واستقطابهم ولعب ورقتهم أمام العامة وفي تزكية عملية الجهاد بالأندلس. ان المستفاد ليعبر عن هته السياسة الاستقطابية على مستوى التأليف المناقبي، لأن الدولة الموحدية التي قامت في مناخ يسمه الصراع العقدي والايديولوجي لم يكن لها أن تتجاهل انتاج خطاب

---

(106) ابن عبد المالك المراكشي : الذيل والتكملة، السفر 8 ص 326.

(107) التشوف. ص 287.

(108) المستناد : ص 139.

مناقبي مساند لها تتبناه. إن المستفاد، باعتباره أقدم نص مناقبي مغربي[109] يدشن انطلاقة التأليف في مناقب الأولياء التي ستعرف طريقها بعده بقليل، والتي جاء بعضها كخطاب مضاد لخطابه، كما نلمس ذلك عند التادلي بصفة خاصة. إن الظرفية التي تحكمت في انتاج المستفاد جعلته لا يفصح مباشرة عن استفحال ظاهرة التصوف الاصلاحي ذي النزعة الاعتراضية سياسيا. ففي تغييبه للصراع بين السلطة الموحدية والمتصوفة لصالح إبراز المواجهة بين هؤلاء والفقهاء واعطائه الأولوية للبعد الديني الاخلاقي في ممارسات «عباده» مايدل على نجاح سياسة الاحتواء التي سنتها السلطات الموحدية تجاه المتصوفة ورموزها. من جهة أخرى نجد أن معارضة نصوص المستفاد وكرامات أوليائه بشهادات غيره، وخاصة شهادات التادلي، تبرز ميل التميمي لإخفاء أوجه المعارضة المحتملة والمواجهة بين المتصوفة والسلطة. وإذا كان إغفال التادلي لذكر كتاب المستفاد «قد يفهم في ضوء ما وصف به صاحبه من قلة الضبط»[110]، فإنه يفهم كذلك، وبطريقة أوضح، في ضوء موقف الرجلين من الجهاز الموحدي، والذي يبدو أنه كان على طرفي نقيض، إذ بدا لنا التميمي غير معارض إن لم نقل مساند للسلطة الموحدية.

---

(109) إذا ما استثنينا كتاب طاهر بن محمد الصدفي الأندلسي، «السر المصون فيما اكرم به المخلصون».

(110) التشوف. ص. 18 من مقدمة المحقق.

التصوف المغربي وأثره في تجديد التصوف السني بالمشرق (أبو الحسن الشاذلي نموذجا)

ذ. البشير الريسوني
كلية أصول الدين ــ تطوان

قبل أن أدخل في صلب الموضوع أرى أنه من مستلزمات البحث أن أبدأ بما جرت العادة البدء به من تعريف وتحليل لمصطلحات الموضوع، ذلك أن تحديد المصطلحات جزء أساسي من لغة العلم.

فالتصوف من أجل العلوم قدراً وأعظمهما منزلة، وهو عند الصوفية على ثلاث مراتب :

علمٌ يتعلق باصلاح الظاهر ويسمى علم الشريعة.
وعلم يتعلق باصلاح الباطن ويسمى علم التصوف.
وعلم موهوب، ويسمى علم الحقيقة، وهو الثمرة والغاية المرجوة.

وقد ذهب الناس في تعريف التصوف مذاهب شتى حتى ساق ابن السبكي في طبقاته الف تعريف للتصوف[1].

وهذه التعاريف مردها جميعا إلى صدق التوجه الى الله تعالى، كما ذكر ذلك الشيخ زروق في قواعده. وموضوع التصوف هو الذات الالهية لبحثه عنها باعتبار معرفتها، وقيل موضوعه النفس والروح لأنه يبحث عن تصفيتها وتهذيبها، واذا صفت النفس وتطهرت أفاض عليها الحق سبحانه وتعالى من نوره فعرفته وتلاذذت بأنسه ونعمت بقربه..

(1) انظر : الطبقات لابن السبكي ج 3 ص : 239.

وأما واضعه فسيد الموحدين وإمام العاشقين وقرة عين المحبين سيدنا محمد ﷺ الذي أفاض عليه ربه من نوره فنعم بحبه وحظي بقربه، وفاز بمشاهدته، فكان يخلو بربه الليالي ذوات العدد بغار حراء قبل أن يدري ما الكتاب ولا الإيمان، ومن قبل أن ينزل عليه الوحي فتطهرت نفسه وصفي قلبه استعداداً لاستقبال الوحي الكريم، وفي هذا يقول الإمام البصيري :

ألف النسك والعبادة والخلوة طفلا وهكـذا النجبـاء
واذا حلت الهداية قلبـا نشطت في العبادة الأعضاء

ولكن من هو الصوفي ؟ وكيف يسمي هذا النوع من السلوك نحو التصرف الى الله والقرب منه والفناء في حبه تصوفاً ؟ وكيف عرف المتصوفة بأنفسهم ؟

لقد كثر الخلاف وكثرت التعليلات حول أصل كلمة الصوفية واشتقاقاتها فقد ذهب بعض المؤرخين الى أن كلمة الصوفية يونانية الأصل من «سوفيا» بمعنى الحكمة ثم أخذت الكلمة شكلا عربيا فصارت «صوفية» وهو تعليل خاطىء لا يستند على دليل..

وهناك من نسب الصوفية الى العصر الجاهلي وفي مقدمة هؤلاء ابن الجوزي، فقال ان قوماً في الجاهلية كان يقال لهم صوفة انقطعوا الى العبادة حول الكعبة ونسبهم الى الغوث بن مر الذي كان يعرف باسم صوفة، ألحقته أمه عليه لأنها لم يكن يعيش لها أولاد... وظلت الصفة عالقة بأولاده من بعده[2].

وهناك من يعطي التسمية وجها اسلامياً ويربط بينها وبين الرسول ﷺ والصحابة الأكرمين، منها قول أنس فيما رواه ابن ماجة أن الرسول ﷺ «أكل خشنا ولبس حشناً، لبس الصوف واحتذى المخصوف»، ومنها ماجاء على لسان عمر وهو يبكي الرسول ويصفه بالبساطة والتقشف على رغم كون الدنيا بين يديه : «لقد والله جالستنا ونكحت الينا وواكلتنا ولبست الصوف وركبت الحمار وأردفت خلفك». وان سلمنا بصحة الخبرين فإن هذا التسليم جزئي لأن الرسول ﷺ لبس الصوف وغير الصوف.

---

(2) تلبيس ابليس ص : 161.

وقيل ان الصوفية نسبة الى الصفة، وأهل الصفة من الفقراء الزهاد من الصحابة المهاجرين، وكانوا يسكنون صفة المسجد في المدينة، ويذكر ابن تيمية ان الذين كانوا يأوون الى الصفة كان بينهم الغني والفقير والأعزب فالذي لا يتيسر له مكان يأوي الى تلك الصفة التي في المسجد حتى يتأهل أو تتيسر له سبل الإقامة[3].

وهناك من جعل الصوفية امتداداً لمأثر عن صحابة رسول الله ﷺ من أنهم كانوا يلبسون الصوف مثل أبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي اللذين يعتبرهم بعض المتصوفة رائدين للتصوف، غير أن هذين الصحابيين لم يكونا الوحيدين اللذين يلبسان الصوف، فقد أثر عن الحسن البصري قوله : «أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف»[4].

وقال بعض الباحثين ان لفظ صوفي مشتق من الصفاء أو الصفو، والمراد صفو قلوب المتصوفة وانشراح صدورهم ورضاهم بما يجريه الله عليهم، وكان اللفظ المشتق في الأصل «صفو» فاستثقل فقيل «صوفي»[5].

قال أبو الفتح البستي :

تخالف الناس في الصوفي واختلفوا جهلا فظنوه مشتقاً من الصوف
ولست أمنح هذا الإسم الا فتى صفا فصوفي حتى سمي الصوفي

ومهما اختلفت الآراء حول تسمية الصوفي أو الصوفية فإنه ينبغي أن نتساءل عمن هو الصوفي والصوفية على وجه التحديد ؟

واذا كان تعريف المرء بنفسه يساعد طالب المعرفة كثيراً فإني سأستعرض تعريفات بعض الصوفية أنفسهم عمن هو الصوفي بالمفرد، ومنهم الصوفية بالجمع، يقول ذو النون المصري : «الصوفي لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب»[6].

ويقول سهل بن عبد الملك التستري المتوفى سنة 283 هـ : «الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر وانقطع الى الله من البشر واستوى عنده الذهب

---

(3) انظر : مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية 36/1 وما بعدها.

(4) مروج الذهب للمسعودي 4/8/1.

(5) دائرة المعارف الاسلامية مادة تصوف.

(6) عوارف المعارف ص 43.

والمدر»[7].

ويقول الشبلي : «الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق»[8].

هذه جملة من تعريفات الصوفي كمفرد، فإذا انصرف التعريف الى الصوفية كجماعة فإنه لايكاد يخرج عن مفهوم تعريف الفرد. مثال ذلك قول الغزالي :

«والصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»[9].

ويقول ذي النور المصري : «الصوفية قوم آثروا الله على كل شيء فآثرهم الله عز وجل على كل شيء»[10].

ان كتب التصوف مليئة بمئات الصيغ التي تعرف بالصوفي والمتصوفة، وهذه التعاريف على اختلاف صيغها تنتهي الى مقصد واحد هو العزوف عن شهوات الدنيا وزينتها ونشدان صفاء النفس والتوجه الى الحب الالهي في نطاق السمو الروحي والمجاهدة النفسية.

وعلى هذا فالصوفية إذن جماعة أو بالأحرى مدرسة من مدارس المجاهدة الإسلامية.

وإذا كان لبعض ذوي الرأي مآخذ يعينها على مسلك التصوف، فلأن التصوف يهدف ــ في الأغلب ــ الى دفع النفس الى الانشغال بالروحيات والفناء فيها دون الماديات، الأمر الذي أثار جمهرة الفقهاء على جماعة المتصوفة وتبعه ماتبعه من جدال واتهامات من كلا الطرفين شغلت الرأي العام الاسلامي حقبة من الزمان غير قصيرة، بل ان ذيولا لها ماتزال كامنة في خواطر الفريقين الى أيامنا هذه.

---

(7) المصدر السابق ص : 43.

(8) الرسالة القشيرية ص : 139.

(9) النقد من الفلال ص : 133.

(10) الرسالة القشيرية ص : 139.

على أن الأمر الذي لامراء فيه ان التصوف في نطاق الاعتدال والبعد عن الإسراف في تناول الذات الالهية عن طريق ماهو معروف بالشطحات الصوفية انما هو في مدال تعميق الإيمان واثراء للعقيدة وطريق للصفاء الروحي والمجاهدة النفسية التي تحتاج اليها كل نفس مؤمنة.

ومن هنا نجد أن ما يرفضه أصحاب المدرسة السلفية من التصوف هو التصوف الفلسفي لغموض عباراته كما هو الشأن في تصوف ابن عربي وأضرابه من متفلسفة الصوفية أو التصوف المتأخر الذي شابته انحرافات عند العوام من الناس. أما التصوف الصحيح المسند الى الكتاب والسنة والذي يهدف الى تهذيب النفس بالفضائل اقتداء بالرسول ﷺ وأصحابه الكرام، فإنه لم يرفضه أحد من علماء المسلمين.

فالمدرسة الصوفية الإسلامية تعتصم بالكتاب والسنة، وتتخذ من سيد المرسلين إماماً وقدوة، وتجعل من أشواق الحب الالهي ومن الهامات الروح القرآن منهجاً في المعرفة، وطريقاً في السلوك، ومعراجاً للوصول الى رضوان الله وقربه وحبه..

ومن الحق أن نذكر أن التصوف الإسلامي لم يغفل يوماً حظ المسلم من دنياه واعتبر اهتمام الزاهد ببدنه هو اهتمامه بمركبه في السير الى الله حيث يقول الإمام الغزالي : «الدنيا منزل من منازل السائرين الى الله تعالى، والبدن مركب، فمن زهد عن تدبير المنزل والمركب لم يتم سفره».

وليس من شك في أن التصوف الإسلامي كان له دوره الاجتماعي البارز في الشعوب الإسلامية واذا نحن قارنا مدارس التصوف المعروفة برجالها الكبار ممن اشتهروا بالزهد والترهب عند غير المسلمين لظهر لنا أن الراهب كان لنفسه وان المتصوف عاش لغيره.

فالكبار من المتصوفين في الإسلام كانوا أعلاماً في عصرهم يغشون المجالس ويتصدرونها ويخشاهم الناس، بل والحكام، وكانت مهمتهم أن يعلموا الناس روح الإسلام الحق.

ولقد كان رجال التصوف الأول في المغرب يسيرون على هذا النهج، لأن المغرب من أعرق البلاد الإسلامية في ميدان التصوف فكراً وممارسة، وأن التصوف

فيه ظاهرة تاريخية مستمرة تندرج ضمن الظواهر الفاعلة التي كانت تكون بنية المجتمع المغربي منذ الفتح الإسلامي الأول.

ولا نعدو الحقيقة اذا قلنا بأن لذة التصوف ومتعة الفناء في حب الله ليست مقصورة على بعض المشارقة دون غيرهم من مسلمي المغرب والأندلس، بل لقد ترامت آثار المد الصوفي المغربي والأندلسي الى المشرق عن طريق كوكبة من شيوخ كبار في التصوف مثل : أحمد بن علي بن ابراهيم الحسيني المعروف بالسيد البدوي الذي ولد في المغرب ثم وفد الى المشرق وأنشأ طريقه «الاحمدية» التي كان من أتباعها ملك مصر الصالح الظاهر بيبرس. وأبو العباس أحمد بن عمر المرسي الفقيه المتصوف الذي وفد هو وأبوه من مرسية في الأندلس واستقر به المقام في الأسكندرية. وأبو الحسن علي الشاذلي الحسني ولد في المغرب سنة 593 هـ في قبيلة غمارة. فقد توفي الأول في مدينة طنطا سنة 675 هـ. وتوفي الثاني في مدينة الأسكندرية سنة 686 هـ، وتوفي الثالث سنة 656 هـ.

لقد ساير الفكر الصوفي المغربي نظيره في المشرق العربي وذلك منذ الفتح الإسلامي الأول، ولكن أغفل كثير من الأخوة الباحثين في المشرق تسجيل هذه الحقيقة فإنهم لم يستطيعوا أن يغمضوا أعينهم عما قام به أفراد عديدون من المغرب من أدوار بارزة في اثراء وتجديد الفكر الصوفي بالمشرق كأبي الحسن الشاذلي الذي عمت شهرته الآفاق وانتشرت طريقته في جميع الأمصار الإسلامية بحيث نجد أهم الطرق الصوفية السنية بالمشرق بعد عصر الشاذلي ترجع بأصولها الى صوفية المغرب بطريقة أو أخرى[11].

ان كل متتبع لما قام به الشاذلي من تجديد في حقل التصوف الإسلامي يجد نفسه أمام شخصية لاتقل أهمية ان لم نقل تزيد على ما قام به أبوحامد الغزالي من قبل في المشرق.

وان نظرة سريعة عن الأوضاع الفكرية لعصر الشاذلي توضح لنا بجلاء التجديد الذي أدخله الشاذلي في الفكر الصوفي في العالم الإسلامي آنذاك. فقد عرف المغرب في عصر الشاذلي انتشاراً واسعاً للتصوف وتميز بصفات متناقضة. ففي

---

(11) انظر : الزاوية للتهامي الوزاني ص : 144.

المغرب الأقصى كان يقيم المتصوف الكبير أبو مدين الغوث الإشبيلي، دفين تلمسان والمتوفى سنة 595 هـ الذي أخذ التصوف السني عن طريقين : طريق مباشر عن الشيخ عبد القادر الجيلالي بالمشرق، وطريق غير مباشر عن الغزالي بواسطة تتلمذه على الصوفي المغربي «علي ابن حرزهم المتوفى سنة 560 هـ والذي أخذ طريقته عن عمه صالح ابن حرزهم الذي أخذ عن الغزالي بنفسه في المشرق كما ذكر ذلك صاحب التشوف(12).

وتعتبر شخصية أبي مدين الغوث نقطة التقاء التصوف السني والتصوف «الفلسفي» معا بالمغرب، فهو من جهة شيخ مباشر لابن عربي الحاتمي ومن جهة شيخ مباشر للشيخ عبد السلام ابن مشيش. ويعد الأول قطب التصوف الفلسفي ويعد الثاني قطب التصوف السني بالمغرب، كمايتميز عصر الشاذلي أيضا بالتجديد الفقهي الذي بدأ في عهد أبي يوسف يعقوب الموحدي الذي عمل على نشر المذهب السني في الفقه والعقائد والذي كان من نتائجه الحد من نطاق التفكير النظري الفلسفي والصوفي معا.

ويرى الأستاذ علال الفاسي : ان هذه النهضة السنية سواء في صورتها المرابطية أم الموحدية كانت ضرورية،اذ حققت للمغرب «الوحدة التشريعية» في عهد المرابطين والوحدة الاقتصادية في عهد الموحدين(13).

هذا، ويمكن اعتبار عصر أبي الحسن الشاذلي العصر الذي بلغ فيه التصوف «الفلسفي» قمته ومنتهى عطائه على يد معاصريه كابن سبعين وابن عربي..

وكان بالامكان أن يحذو الشاذلي حذو ابن عربي وابن سبعين وهما من بيئه متقاربة ويشتركان بصفة مباشرة أو غير مباشرة في الأخذ عن شيخ واحد هو : أبو مدين الغوث الا أن ذلك لم يقع ووقف الشاذلي من التصوف «الفلسفي» موقف الغزالي من الفلسفة المشائية عند الفلاسفة في الإسلام وانتهى في ميدان التصوف الى نفس النتيجة التي انتهى إليها الغزالي في ميدان الكلام، أي ضرورة التمسك بالكتاب والسنة في العقيدة والسلوك معا. ولا نكون مغالين اذا قلنابأن

---

(12) التادلي : التشوف ص : 7 — 72.

(13) مجلة الثقافة المغربية عدد 1 ص : 43.

التصوف الشاذلي قد عرف انتشارا أوسع بما عرفه تصوف الغزالي، ففي المغرب تكاد جميع الطرق الصوفية التي تلت ظهور الشاذلي تدعي نسبتها الى تصوفه، علما منها بالأثر الذي خلفه الشاذلي في الفكر الصوفي الإسلامي عموماً.

ان ما حققه التصوف الشاذلي من انتشار واسع داخل المغرب وخارجه يعود في الأساس الى ما تضمنه هذا التصوف من مبادىء التجديد والإصلاح في الفكر الصوفي يمكن اجمال ذلك في الآتي :

1) حرصه الشديد على الا يخرج عن مصدري قوة ووحدة المجتمع الإسلامي وهما : الكتاب والسنة، ولذلك نجد الشاذلي يناصب العداء للمذاهب التي لاتلتزم الكتاب والسنة وينصح أحد تلاميذه قائلا : «اذا عارض كشفك الكتاب والسنة فارم به وقل : ان الله قد ضمن لي العصمة في جانب الكتاب والسنة و لم يضمنه لي في جانب الكشف»[14].

2) وحدة طريقته التي لم تتفرق بها السبل و لم تجنح بها الأذواق والأشواق فلم تعترف بالرموز الفلسفية والكلمات الغامضة والشطحات المترنمة التي قفزت الى الأفق الصوفي.

3) اباحته التنعم بجميع الطيبات والشكر عليها والبعد عن خوارق العوائد وعدم تعارضه مع الكسب والأخذ بالأسباب، ذلك أن التصوف والحياة عنده صنوان لاتعارض بينهما، ولطالما أعطى الشاذلي المثل الحي لذلك من نفسه وسلوكه وحياته الخاصة، فقد كان وهو المربي عاملا في الزراعة حصداً ودرساً وتربية للمواشي، وكان دائماً في قلب المعركة وفي ميدان الحرب مع الجيش والجند عاملا ومشجعا[15].

4) مخالفته للمعاني الجامدة «للأوراد» وكذا الوظائف الصوفية التي أصبح التصوف حبيساً لها. فقد سأل الشاذلي يوماً أحد المريدين قائلا له : «يا سيدي وظف علي وظائف أقوم بها» فأجابه الشاذلي مستغرباً ومستنكراً : «أرسول أنا ؟!

(14) التصوف الاسلامي للدكتور التفتزاني العدد : 29 شوال، 1401 هـ موافق عشت 1981 ص : 7.

(15) أبو الحسن الشاذلي : عمار علي سالم ص 34، الزاوية ص : 141.

الفرائض معلومة والمعاصي مشهورة، فكن للفرائض حافظاً وللمعاصي رافضاً تكون متصوفاً صالحاً»(16).

5) انزاله التصوف الى مستوى الجماهير الشعبية وتقريبه الى سلوكهم وأخلاقهم ولا أقول بالدرجة الأولى إلى فكرهم وعقلهم.

6) رفضه التصوف الفلسفي ؛ لأنه تصوف الخاصة لاينتشر الا بينهم ولا يفهمه الا القلة القليلة من الناس، وأن الواجب يقتضي انشاء تصوف جماهري أو شعبي يسير مع جميع مرافق الحياة كما يسير معها القرآن والسنة.

7) موقفه من حرية الفكر الانساني الذي يجب أن يسير وقف الشريعة حتى لايضل ويسير بغيرها كما فعل المتصوفة الفلاسفة، إذ لاقيمة للتصوف الا بالرجوع الى الشريعة والانطلاق منها، وهدف الشاذلي من هذا أن يبين غرابة التصوف الفلسفي ــ الاشراقي ــ الذي عرف انتشاراً واسعاً في عصره.

8) معارضة دعوته للزهد والتقشف بالمعنى الصوفي القديم، اذ جوهر التصوف في نظر الشاذلي لا يكمن في الرسوم والأشكال والقشور وإنما هو في النوايا والأعمال وهذه هي المبادىء الصوفية السنية التي استند إليها الشاذلي وأخذ ينشرها بين الناس ويبشر بها في العالم الإسلامي بعد أن رأى استعداد الجماهير المسلمة لتقبل هذه المبادىء والتي تمكن بواسطتها أن يحدث تغييراً جذريا في الفكر الصوفي ويحقق نجاحاً كبيراً في استقطاب الأتباع من العامة والخاصة وأن يحتل مكانة مرموقة داخل البلاد وخارجها.

يقول صاحب المفاخر العلية نقلا عن ابن مغيزل :

«ان الشيخ ــ رضي الله عنه ــ لما قدم من المغرب الأقصى الى مصر صار يدعو الخلق الى الله تعالى، فتصاغر وخضع لدعوته أهل المشرق والمغرب قاطبة، وكان يحضر مجلسه أكابر العلماء من أهل عصره مثل سيدي الشيخ عز الدين بن عبد السلام والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد، والشيخ عبد العظيم المتدري، وابن الصلاح وابن الحاجب، والشيخ جمال الدين عصفور، والشيخ نبيه الدين

---

(16) التهامي الوزاني : الزاوية ص : 143.

ابن عوف وهؤلاء سلاطين علماء الدين شرقاً وغرباً في عصرهم.. فكانوا يحضرون ميعاده بالمدرسة الكاملية بالقاهرة لازمين الآداب له متلمذين بين يديه»[17].

وهكذا نستطيع القول بأن أبا الحسن الشاذلي قد قام في حقل التصوف بأدوار لاتقل ان لم نقل تزيد عما قام به من قبل أبو حامد الغزالي وأن تجديده في ميدان الفكر الصوفي السني جاء معبراً عن المغرب الموحدي بل ومعبراً عن العالم الاسلامي الذي وجد في التصوف الشاذلي خير مثال في ميدان الأخلاق والتصوف السني الصحيح.

---

(17) المدرسة الشاذلية للدكتور محمود عبد الحليم ص : 47.

أعلام وَتراث

مفكرو الأندلس ازاء اشتداد الأزمة

د. محمد رزوق
كلية الآداب ـــ عين الشق
الدار البيضاء

ظلت الثغور الأندلسية تتساقط باستمرار لأسباب لاسبيل الى عرضها في هذه المداخلة، فهل تنبه العلماء والفقهاء الى المصير المحتوم الذي كان ينتظر الأندلس ؟ وإذا كانوا قد تنبهوا بالفعل، هل اتخذوا مواقف حازمة ازاء هذه الوضعية ؟ ماذا كان رد فعل أولي الأمر ؟

سنعرض لذلك من خلال نماذج معينة.

أولا : أبو عبد الله محمد ابن الأزرق (ت 876 هـ / 1491) : محاولة تشخيص الداء

اشتغل ابن الأزرق بأربع وظائف، اثنتين رسميتين، واثنتين تطوعيتين، أما الرسميتان فهما القضاء والسفارة، وأما التطوعيتان فهما التدريس والافتاء[1]. وقد شغل هذه المناصب بالأندلس (خاصة مسقط رأسه مالقة وغرناطة).

وقد كانت له مشاركة واسعة في الفقه والعقائد والأدب والتاريخ كما تدل على ذلك مؤلفاته[2]، على أن مايهمنا بالنسبة لموضوعنا هو كتابه في السياسة :

بدائع السلك، في طبائع الملك[3] :

كتبه ابن الأزرق سنة 883 هـ / 1478 ولم يلبث مدة حتى سقطت مالقة موطنه سنة 892 هـ / 1487، فهل استشعر النكسة قبل وقوعها ؟

(1) انظر محمد بن عبد الكريم، مقدمة تحقيق كتاب **بدائع السلك**، ص 13.

(2) انظر جملة من تآليفه عند احمد المقري، **أزهار الرياض**، 3 : 318.

(3) هناك تحقيقان للكتاب : احداهما للدكتور علي سامي النشار، والثاني لمحمد بن عبد الكريم، تونس، 1977 في جزءين، وسنعتمد هذا التحقيق الأخير.

أوضح ابن الأزرق الهدف من تأليف كتابه قائلا : «... قصدت إلى تلخيص ماكتب الناس في الملك والامارة والسياسة التي رعيها على الاسعاد بصالح المعاش والمعاد اصدق امارة على نهج يكشف عن محيا الحكمة قناع الاحتجاب، ويأتي في تقديره لتهذيب ما فصل وتحديده بالعجب العجاب، لاتحف به من تشوف لهذا الغرض، ولم يعدل فيه من الجوهر إلى العرض، من أمير صدقت فيه رغبته وظهرت، ومأمور وضحت له دلائل الافادة به وبهرت...»[4].

وفعلا فالكتاب في كثير من جوانبه تلخيص لما أورده ابن خلدون، فكأنه أراد بذلك أن ينبه إلى ما سبق أن نبه إليه الأول عندما استعرض أسباب فساد العمران، وهو ان اختلف مع سابقيه من حيث المنهج فإن الهدف مع ذلك واحد، إذ هو مرتبط أساسا بالوضعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الأندلس آنذاك، فحاول من خلال استعراض (قواعد الملك) أي الأسس التي يجب أن يرتكز عليها كل حكم أراد لنفسه الاستقرار والبقاء، فقد وضع الاندلس أمام الصورة بكل وضوح عندما استعرض هذه الأسس، أي أن مخالفتها تؤدي حتما الى هدم، الكيان ككل وقيام كيان جديد دخيل وهو في هذه الحالة : الاسبان.

ولهذا فكتاب ابن الأزرق اعتبارا لهذه الأسس جميعا تشخيص للداء ومحاولة للبحث عن الدواء.

ثانيا : أبو القاسم ابن رضوان المالقي : التحذير :

عاين ابن رضوان تمزق الأندلس، وسقوط الثغور، الثغر تلو الثغر، كما عاين الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتردية بالاندلس، عاين حكام غرناطة وهم يثقلون كاهل الرعايا بالضرائب غير الشرعية، عاين النزاعات بين أفراد البيت المالك، عاين تكالب القوات المسيحية على غرناطة، بل وتحالف بعض الثائرين مع الممالك المسيحية ضد أغلب المسلمين، عاين، وعاين...، وبعد التأمل، تكونت لديه قناعة بضرورة الرحيل الى المغرب المريني، خاصة وأن جهاد أبي الحسن بالأندلس مازال ماثلا أمام الأذهان، وذلك للبوح بما كان يكتمه في صدره وهو

---

(4) بدائع السلك، : 59.

بعيد عن أرض الصراع، فألف كتابه **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**[5]، والكتاب وان ألف أصلا للسلطان أبي سالم المريني إلا أنه في الحقيقة يعتبر بمثابة تحذير قوي وتشديد للسلطان ينبهه فيه من مغبة أن يقع بالمغرب ما وقع بالأندلس، فهو إنذار بوقوع الكارثة، فهو في كتابه سيتشهد كثيرا لما أورده ابن حزم والطرطوشي، ملمحا إلى ماكان يدعو إليه هؤلاء من ضرورة تماسك الجبهة الداخلية لمواجهة الأخطار الخارجية، فهو من خلال خمسة وعشرين بابا يحاول أن يرسم قواعد سليمة للملك[6].

ثالثا : السقـوط

ظلت مملكة غرناطة لسنوات تصارع الموت، صامدة ضد هجمات المسيحيين، ونستطيع أن نستخلص عوامل هذا الصمود من خلال نص أورده مارمول Marmol وهو بصدد الحديث عن غزو غرناطة قائلا : «كان الأمير أبو الحسن ملك غرناطة هو الأمير التاسع عشر من بيت بني الأحمر، وقد صار أقوى من تولوا هذه الامارة منذ انقراض خلفاء عبد الرحمان. وقد تأتى له ذلك بسبب ما وقع بين الأمراء النصارى من النزاعات. فقد كانت امارته غنية وكثيرة السكان بعد أن لجأ إليها المسلمون من جهات إسبانيا ليكونوا رعية لأمير من أمتهم، وكانت لديه مدافع كثيرة وذخيرة بالاضافة إلى جيشه من الفرسان والراجلة المجهزين بالبنادق، وقد سارعت إليه العساكر من كل بلاد البربر ولاسيما من المناطق القريبة مثل جبال غمارة، وكان عطاء هؤلاء المحاربين يزيد على عطاء غيرهم لأنهم كانوا أعداء ألذاء للنصارى...»[7].

هناك، إذن، حسب هذا المؤرخ الاسباني القريب من الأحداث على الأقل ثلاثة عوامل ساعدت على هذا الصمود :

— تماسك الجبهة الداخلية في مملكة غرناطة، وتصميم رجالها على الدفاع عن حوزة بلادهم بتأييد من الفقهاء والعلماء.

---

(5) نشر بتحقيق الدكتور سامي النشار، 1984.

(6) انظر تحليل هذه الأبواب في المقدمة التي عقدها الدكتور علي سامي النشار لتحقيق الكتاب.

(7) **افريقيا**، 1 : 431 — 432.

ـ تنازع الممالك المسيحية في الشمال، إذ حال ذلك دون اتخاذ تدابير حاسمة ضد المملكة الاسلامية.

ـ مساعدة بني مرين والمجاهدين المغاربة عموما، إذ كانت هذه المساعدة تضفي الحيوية على العمليات العسكرية التي تقوم بها مملكة غرناطة.

لكن بمجرد اختفاء هذه العوامل بدأت مؤشرات السقوط تظهر في الأفق، فالبيت المالك أصبح منقسما على نفسه ومملكة قشتالة وأراجون توحدتا وعقدتا العزم على اقتحام آخر معقل اسلامي بالمنطقة والمغرب لم يعد قادرا على تقديم ماكان يقدمه من مساعدات بسبب ازماته السياسية والاقتصادية التي كان يمر بها آنذاك، وبدأت بذلك مرحلة جديدة تختلف جذريا عن المرحلة السابقة.
هكذا انتهت فصول هذا النزاع المرير الذي خاضه العرب بالأندلس وهو صراع كان يدرك وزنه جيدا الاسبان، إذ اعتبروه نقطة تحول هامة في تاريخهم، وهو في نفس الوقت يدل على أهمية المقاومة العربية، ولننظر الى الوصف الذي تركه المؤرخ الاسباني السالف الذكر وهو يتحدث عن دخول الاسبان قصر الحمراء : «... دخل النصارى إلى قصر الحمراء في جو أثقله الهدوء ولما استخلصوا لأنفسهم مجموع مرافقه، صعد الكاردينال الى أحد الأبراج بالقصر ونصب فوقه صليبا كبيرا من فضة، ولواء الملكية المسيحية... وما أن أبصرت الملكة الصليب منصوب فوق قصر الحمراء، حتى انحنت نحو الأرض واقفة على ركبتيها وهي تصلي وتوجب الشكر إلى ربها، أثار المشهد الحماسي في نفوس اعضاء حاشيتها فعكفوا يرتلون الأناشيد الدينية، عند ذلك بدأ فيرناندو وبعض علية القوم وأعيانهم يزحفون نحو غرناطة، ولما دخلوها، تقدم نحوه أبو عبد الله (آخر ملوك غرناطة) ممتطيا جواده، ولما دنا من فرناندو، تهيأ للنزول عن صهوته ليقدم التحية الى الملك النصراني، لكن هذا الأخير أومأ إليه ألا يفعل شفقة عليه، فقبل أبو عبد الله ذلك ذراع فيرديناند اليمنى. وقدم إليه مفاتيح القصر، فتناولها الملك النصراني وسلمها الى الكونت تنديلا الذي أصبح أول حاكم نصراني على غرناطة...»[8].

ولم يكن مفكروا الأندلس بعيدين عن هذه الأحداث، فلننظر الى ماكتبه مؤرخ اندلسي مجهول عاصر سقوط غرناطة وشاهد بعينيه تمزق الأندلس والأندلسيين،

(8) المصدر السابق، 1 : 447.

وهجرتهم إلى شمال افريقيا، فاضحا كل ممارسات حكام غرناطة والتي أدت في النهاية الى هذا السقوط المروع. فيذكر وهو بصدد الحديث عن الفيضان الذي وقع بغرناطة سنة 883 هـ : «ومن وقت هذا السيل العظيم بدأ الأمير أبو الحسن في التقهقر والانتكاس والانتقاص، ذلك أنه اشتغل باللذات، والانهماك في الشهوات، واللهو بالنساء المطربات، وركن إلى الرحلة والحفلات وطبع الجند وأسقط كثيرا من نجدة الفرسان، وثقل المغارم وكثر الضرائب في البلدان، ومكن الأسواق، ونهب الأموال، وشح بالعطاء إلى غير ذلك من الأمور التي لايثبت معها الملك، وكان للأمير أبي الحسن وزيرا يوافقه على ذلك ويظهر للناس الصلاح والعفاف وهو بعكس ذلك، فبقيت الحال كذلك مدة والأمير مشتغل باللذات، وينهمك في الشهوات، ووزيره يضبط المغارم ويثقلها ويجمع الأموال ويأتي بها ويعطيها لمن لا يستحقها، ويجعل كل من فيه نجدة وشجاعة من الفرسان، ويقطع عنهم المعروف والاحسان، حتى باع الجند ثيابهم وخيلهم وآلة حربهم وأكلوا أثمانها، وقتل كثيرا من أهل الرأي والتدبير والرؤساء والشجعان من أهل مدن الاندلس وحصونها...»[9]. فالنص خطير، ويبين إلى أي حد وصلت الأمور في الأندلس، وكأن النتيجة كانت معروفة مسبقا : «ثم بعد ذلك دعاهم إلى التنصر وأكرههم عليه وذلك سنة أربع وتسعمائة، فدخلوا في دينه كرها وصارت الأندلس كلها نصرانية ولم يبق من يقول فيها لاإلاه الا الله محمد رسول الله جهرا، إلا من يقولها في قلبه أو خفية من الناس، وجعلت النواقيس في صوامعها بعد الآذان وفي مساجدها الصور والصلبان، بعد ذكر الله تعالى وتلاوة القرآن، فكم فيها من عين باكية وكم فيها من قلب حزين وكم فيها من الضعفاء والمعدومين ولم يقدروا على الهجرة واللحاق بإخوانهم المسلمين، قلوبهم تشتعل ودموعهم تسيل سيلا غزيرا مدرارا، وينظرون أولادهم وبناتهم يعبدون الصلبان ويسجدون للأوثان، ويأكلون الخنزير ويشربون الخمر التي هي أم الخبائث والمنكرات، فلا يقدرون على منعهم ولا نهيهم ولا على زجرهم ومن فعل ذلك عوقب اشد العقاب ! فيالها من فجعة ما أمرها ومصيبة ما أعظمها وأضرها وطامة ماأكبرها...»[10].

(9) مؤرخ مجهول، **نبذة العصر في اخبار ملوك بني نصر**، تحقيق الفريد البناقي، ص 5 — 6.
(10) المصدر السابق، ص 44 — 45.

تأثر ابن رشيق في كتاب «العمدة» بابن عبد ربه في كتاب «العقد»
المنهج البلاغي وأبواب تعين على فهم الشعر

د. محمد قرقزان
مسؤول مركز التوثيق
وخبير المخطوطات في الايسيسكو

1 ــ مقدمة : المؤلف والكتاب

يعتبر كتاب العقد لأبي عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربّه القرطبي الأندلسي من أهم كتب المختارات في الأدب العربي القديم.

ولد ابن عبد ربه سنة 246 هـ بقرطبة الغرّاء، وتثقف بثقافات عصره من أدب ونحو وعروض وتاريخ وأيام العرب وعلوم الدين والبلاغة وغيرها، ولازم الأمير عبد الله الذي تولى عرش قرطبةحاضرة الأندلس، فردوس الإسلام المفقود سنة 275 هـ ونادمه زمنا، ومدحه، فلما مات، وولي بعده عبد الرحمن الناصر عام 300 هـ اتصل به، ومدحه.

توفي أبو عمر بالفالج نحو 367 هـ ــ 939 م، بعد أن عمّر إحدى وثماني سنة وشهراً[1]. كان الرجل أديبا شاعراً، نهل علماً وافراً، واعتنى بأدب المشارقة كثيراً، وأخذه عن مشايخه في الأندلس كالخشني وابن وضّاح وبقي بن مخلد.

وقد كان منهجه في كتابه العقد شكلياً ينطلق من تقسيمه الى خمسة وعشرين كتاباً، كل كتاب فيه باسم جوهرة كريمة، وفي كل جوهرة موضوع يتحدث

(1) مقدمة العقد 1/ هـ، وإرشاد الأريب 4/1 21، والأعلام 197/1.

فيه، فاللؤلؤة الأولى في السلطان، وبعدها الفريدة في الحروب، والزبرجدة في الأجواد، والأصفاد، والجمانة في الوفود، والمرجانة في مخاطبة الملوك، والياقوتة في العلم والأدب، والجوهرة في الأمثال، والزمردة في المواعظ والزهد، والدرة في التعازي والمراثي، واليتيمة في النسب وفضائل العرب، والعسجدة في كلام الأعراب، والمجنّبة في الأجوبة، والواسطة في الخطب، ثم المجنّبة الثانية في التوقيعات والفصول والصدور وأخبار الكتبة، فالعسجدة الثانية في الخلفاء وتواريخهم وأيامهم، فاليتيمة الثانية في أخبار زياد والحجاج والطالبيين، والبرامكة، فالدرة الثانية في أيام العرب ووقائعهم، فالزمردة الثانية في فضائل الشعر ومقاطعه ومخارجه، فالجوهرة الثانية في أعاريض الشعر وعلل القوافي، فالياقوتة الثانية في علم الألحان واختلاف الناس فيه، فالمرجانة الثانية في النساء وصفاتهن، فالجمانة الثانية في المتنبئين والممرورين والبخلاء والطفيليين، فالزبرجدة الثانية في بيان طبائع الإنسان وسائر الحيوان وتفاضل البلدان، فالفريدة الثانية في الطعام والشراب، فاللؤلؤة الثانية في النتف والهدايا والفكاهات والملح[2].

انه خيال شاعر لطيف، لم يسبق إليه المؤلف، ومن مصادره الهامة التي استقى منها كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة، في مادته وتبويبه، ومشتملات أبوابه، لكنه غمطه حقه في عدم التصريح بما أخذ عنه إلاّ في القليل النادر، وأخذ أيام العرب مما حكاه أبو عبيدة كما ورد في شرح النقائض، واقتبس عن كتب الجاحظ، كالموالي والعرب[3] والبيان والتبيين، وفخر القحطانية والعدنانية وغيرها[4]، وعن كتب المبرد كالروضة[5] والكامل، وعن ابن المقفع، ودواوين الشعراء[6].

ويمهد صاحب العقد لمنهجه قائلا[7] : «وقد ألفت هذا الكتاب، وتخيرت

---

(2) مقدمة العقد 5/1، 6.

(3) العقد 416/3، 465.

(4) كتابه فخر القحطانية والعدنانية : العقد 391/5، وقد صرح باسم الجاحظ في أكثر من موضع : 264/2، 416/3، 465، 55/4، 189، 242، 248.

(5) العقد 591/5.

(6) انظر : ابن عبد ربه وعقده «لجبرائيل جبور 57 ــ 63 ومقدمة العقد ص ح.

(7) العقد : مقدمة المؤلف 6/1.

جواهره من متخير جواهر الآداب ومحصول جوامع البيان، فكان جوهر الجوهر، ولباب اللباب وانّما لي فيه تأليف الأخبار، وفضل الاختيار، وحسن الاختصار، وفرش في صدر كل كتاب، وما سواه فمأخوذ من أفواه العلماء ومأثور عن الحكماء والأدباء، واختيار الكلام أصعب من تأليفه».

ولابن عبد ربه آراء في النقد الأدبي، فهو يستحسن، ويهجّن، ويبين المواضع، حسن الذوق والاختيار، ومثقف، يعني بالمذاهب والفرق، شغوف بالموسيقى، وعروضي يميل للتاريخ الممزوج بالأدب، ويعنى بالأنساب، والوفود، وأيام العرب، وشخصيته أوضح من شخصيات المؤلفين قبله في كتبهم، فهو مختار ومنشىء معاً، ينتقد ابن قتيبة في الشعوبية[8]، والمبرد ببرودة اختياره[9].

قال ابن عبد ربه في المقدمة[10] : «فتطلبت نظائر الكلام وأشكال المعاني، وجواهر الحكم وضروب الأدب ونوادر الأمثال، ثم قرنت كل جنس منها إلى جنسه، فجعلته باباً على حدته ليستدل الطالب للخبر على موضعه من الكتاب ونظيره في كل باب» ويتابع : «وقصدت من جملة الأخبار وفنون الآثار أشرفها جوهراً، وأظهرها رونقاً، وألطفها معنًى، وأجزلها لفظاً، وأحسنها ديباجة، وأكثرها طلاوة وحلاوة».

ويجيب أبو عمر ابن عبد ربه ردّاً على سؤال[11] : لماذا ألّف كتابه العقد ؟ «وقد نظرت في بعض الكتب الموضوعة، فوجدتها غير متصرفة في فنون الأخبار، ولا جامعة لجمل الآثار، فجعلت هذا الكتاب كافياً شافياً جامعاً لأكثر المعاني التي تجري على أفواه العامة والخاصة، وتدور على ألسنة الملوك والسوقة، وحلّيت كل كتاب منها بشواهد من الشعر تجانس الأخبار في معانيها، وتوافقها في مذهبها وقرنت بها غرائب من شعري ليعلم الناظر في كتابنا هذا أن لمغربنا على قاصيته وبلدنا على انقطاعه حَظّاً من المنظوم والمنثور».

---

(8) العقد 408/3 فما بعد.
(9) المصدر السابق : مقدمة المحقق 1/ ط ـــ ي.
(10) المصدر السابق 3/1.
(11) المصدر السابق 4/1 من المقدمة.

هذا ما يتعلق بمنه. الرجل ومضمون كتابه، فماذا استفاد ابن رشيق من ذلك ؟ لابد من قراءة مستأنية لكتاب العقد لمعرفة تأثر ابن رشيق به في عمدته منهجاً ومادة شكلاً ومضموناً.

يختلف منهج العقد الذي هو أقرب إلى دائرة معارف تختص بفنون عصرها، كما مر آنفا عن منهج ابن رشيق في العمدة الذي يتعلق بنقد الشعر والبلاغة وكل ما من شأنه أن يخدمها من قريب أو بعيد.

ولكن هذا لايمنع أن نجد تشابهاً مهماً بين الكتابين منهجاً ومادة فيما يزيد على واحد وثمانين وثلاث مائة موضع قد أحصيتها جميعاً.

ولمّا كان ابن رشيق توفي في مازر نحو 456 هـ. على الأرجح ؛ أي بعد وفاة ابن عبد ربّه بنحو تسع وعشرين ومائة سنة، يمكنني أن أميل إلى أن ابن رشيق قد استفاد من أبي عمر بطريقة غير مباشرة عن مشايخه المتأثرين بعقده وكتبهم، أو مباشرة رأساً عن كتاب العقد.

ومما يرجّح الاستفادة المباشرة أن ابن رشيق أشار مرّة واحدة يتيمة لابن عبد ربّه في العمدة، وأشار كذلك مرتين لابن هانىء الأندلسي فقط. ولا أدري بالضبط الأسباب التي جعلت ابن رشيق يغفل التصريح والاشارة لمراجعة عامةً والأندلسية خاصة التي أرجح أنه استفاد منها، واقتبس في مجال المنهج الذي اتبعه والمادة النقدية والبلاغية ومتفرقات غير ذلك.

هناك تشابه كبير بين المنهجين والمادتين عند المؤلفين، وما سأورده فيما بعد سيؤكد ذلك، مع الانتباه إلى أن بعض المراجع التي استقى منها كلا الرجلين للجاحظ وابن قتيبة والمبرد وسيبويه، وأبي غبيدة وغيرهم قد تتشابه في بعض موضوعاتها التي ورد بعضها عند المؤلفين[12] الشاعرين اللّذين كان كل منهما

(12) وردت صحيفة بشر بن المعتمر عند الجاحظ في البيان 135/1، وعند ابن عبد ربّه في العقد 55/4 ــ 56، وعند ابن رشيق في الباب 28 في عمل الشعر وشحذ القريحة له في العمدة، ويصرح ابن عبد ربه بأخذه عن سيبويه : العقد 487/2 : «وهذا آخر كتاب سيبويه» كما أخذ عنه ابن رشيق أيضا في الباب 21 الأوزان، وصرح العمدة 173/1) باسمه في مواضع أخرى أيضا، وأخذ عن أبي عبيدة في النقائض صاحب العقد في 133/5 ــ 268، كما أخذ عنه ابن رشيق في الباب 86 في ذكر الوقائع والأيام : (العمدة 815/2 ــ 142).

يورد مقتطفا من شعره، وقد تكون الأقوال وردت مشتتة متفرقة في أكثر من مكان عند ابن عبد ربه في كتابه الكبير الضخم[13]، فيكون لابن رشيق بعد الاقتباس فضل الترتيب وحسن التنسيق تحت باب واحد.

وربما جاء الخبر مختصراً عند ابن رشيق كما وقع في خبر أبي ليلى النابغة الجعدي[14]، وهو أوسع عند ابن عبد ربه[15]، وتتمته : «... ولما انتهى إلى قوله :

ولا خير في حلم اذا لم تكن له   بوادر تحمي صفوه أن يُكَـدَّرا
ولا خير في جهل اذا لم يكن له   حليم اذا ما أورد الأمر أصدرا

قال النبي ﷺ : «لا يفضض الله فاك، فعاش مائة وثلاثين سنة لم تَنْغُض[16] له ثنية».

وربما اقتطف ابن رشيق مادته من أكثر من جزء من العقد كما في أغراض الشعر : (مواعظ، زهد، ذم، غزل، عتاب، هجاء) فقد وردت عند ابن عبد ربه في مواضع كثيرة من كتابه[17].

وقد انضمت الاستعارة عند ابن رشيق في باب برأسه[18]، ولم تكن عند سابقه في باب مستقل، وانما أورد صفحتين عنها[19] بمعنى «المحاورة وتداول المعاني بين الشعراء والأخذ»، وذلك في كتاب الزمردة الثانية في فضائل الشعر ومخارجه ضمن مواد نقدية، مما يجعل مادته أقرب الى بحث السرقات عند ابن رشيق، وقد أورد الأخير شيئا من مواد استعارة ابن عبد ربه في بابين : «من الزجر

---

(13) مثل متفرفات من بحوث البلاغة، فقد وردت عند ابن عبد ربه تحت عناوين في الأجزاء : العقد 260/2 البلاغة وصفتها ، 274 آفات البلاغة، 467/3 قولهم فبي البلاغة والايجاز — 469 قولهم في حسن التشبه، 234/4 فصول في البلاغة.

(14) العمدة : (131/1 — 132).

(15) العقد 276/5 تحت عنوان : «فضائل الشعر».

(16) تنغض : تتحرك.

(17) انظر العقد 437/3 — 463، 287/5 — 295.

(18) هو الباب 37 في العمدة (420/1).

(19) العقد 338/5 — 350.

والعيافة» و «السرقات»[20] وغيرهما.

وقد تشابه عنوانا البابين عند المؤلفين، غير أن مضمونيهما مختلف، وذلك كما عند أبي عمر الأندلسي[21] عنوان : «باب من مقاطع الشعر ومخارجه»، ويماثله عند أخيه أبي علي القيرواني عنوان باب : «في المقاطع والمطالع[22]».

وثمة أخبار في العقد استعملها صاحبه في موضوع، وهي عند ابن رشيق تحت موضوع آخر، لم أحصها كلّها، لأن القصد والموضوع غير واحد، مثل خبر عرابة الأوسي[23]، وشعر الشماخ بن ضرار الذبياني الذي مدحه فيه :

رأيت عرابة الأوسي يسمو الى الخيرات منقطع القرين
اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

فهو عند ابن عبد ربه تحت باب السؤدد[24]، وسيق في العمدة على مايقدح في مرؤة الشاعر[25].

وقدّم ابن عبد ربه في فرش الزمردة الثانية في فضائل الشعر[26] بضعة سطور حول المعلّقات وأسباب تسميتها ورجالها، نجدها منقولة بنصها عند ابن رشيق في باب مغاير، وهو باب المشاهير من الشعراء[27]، ولم يشر الى مصدرها، وهي : «ونحن قائلون بعون الله في فضائل الشعر ومقاطعه ومخارجه، اذا كان الشعر ديوان العرب خاصة والمنظوم من كلامهاوالمقيد لأيامها والشاهد على أحكامها حتى لقد بلغ من كلف العرب به وتفضيلها له أن عمدت الى سبع قصائد تخيّرتها من الشعر القديم، فكتبتها بماء الذهب في القباطي المدرجة، وعلقتها بين أستار الكعبة، فمنه

(20) هما البابان الرابع والتسعون والتاسع والتسعون في (العمدة 1006/2 — 1013) و (1037/2 — 1059).

(21) العقد 391/5.

(22) هو الباب التاسع والعشرون في (العمدة 385/1 — 388).

(23) العقد 288/2.

(24) العقد 288/2.

(25) العمدة : (109/1 — 131).

(26) العقد 269/5.

(27) انظر الباب الرابع عشر من (العمدة 202/1 — 210).

يقال : مذهبة امرىء القيس، ومذهبة زهير، والمذهبات سبع، وقد يقال لها المعلقات...».

ولا بأس من اضافة هذا النص الذي يوضح العلاقة بين البلدان قرطبة والقيروان ويلمح بصراحة الى تلقي الأفارقة عقد ابن عبد ربه بالقبول وانتشاره بينهم وتعرفهم عليه.

كتب أبو علي الحسن بن محمد التميمي المعروف بابن الربيب القروي، وكان عبد الكريم النهشلي يعده شاعراً متقدماً ــ الى أبي المغيرة عبد الوهاب بن حزم الأندلسي ت (438 هـ) بعد أن أثنى على الأندلس وأهله يعاتبه على تقصيرهم في التأليف عن مآثر بلادهم وأخبار أعلامها ويقول مثنياً على المؤلفين السابقين[28] : «... فإن قلت : إنه كان ذلك من علمائكم، وألّفوا كتبا لكنّها لم تصل الينا، فهذه دعوى لم يصحبها تحقيق، لأنه ليس بيننا وبينكم الا رَوْجَة راكب، أو دَلْجَة قارب، لو نفثَ ببلدكم مصدور، لأسمع ببلدنامن في القبور، فضلاً عمّن في الدّور والقصور، وتلقّوا قوله بالقبول، كما تلقّوا ديوان ابن عبد ربّه منكم الذي سمّاه بـ «العقد».

ويفهم من صدر هذا الكتاب أن أهل القيروان كانوا يحترمون أهل الأندلس وأنّ العلاقات كانت طيبة جداً بين علماء البلدين، ويؤكد ذلك كذلك ما ورد في رقعة أبي المغيرة مجيبا يقول 139/1 : «... وأنا أعلم أنّ عندكم لنا تواليف تطيرون بها». مما يجعلنا في هذا النص نطمئن الى أن العقد كان موجوداً مشهوراً في أوساط مدرسة القيروان بشهادة العلمين : الأندلسي والقيرواني.

2 ــ التّأثّر بالمنهج البلاغيّ

يظهر التشابه في المنهج البلاغي عند أبي عمر القرطبي، وأبي علي القيرواني في كثير من العناوين المبثوثة في كتابيهما، كانت في كتاب السابق، ثم جاءت عند اللاّحق أبوابا برمتها. من مثل ذلك ما ورد في العقد في كتاب المرجانة في مخاطبة

(28) الذخيرة 135/1.

الملوك كعنوان تحت اسم «البيان»[29]، يأتي هذا العنوان بابا في العمدة[30]. الاّ أنّ معظم مواد العقد تحت هذا العنوان موجودة في العمدة في باب البلاغة[31].

وفي كتاب الياقوتة في العلم والأدب عقد ابن عبد ربه عناوين للبلاغة وصفتها[32]، والبلاغة ووجوهها. وفصولاً من البلاغة[33] وآفاتها[34] في حديث طويل.

ونجد في العقد أيضاً هذا العنوان : فصولاً في البلاغة»[35].

ونرى عند الحسن بن رشيق بابا في البلاغة[36]، فيه أكثر من عشرة أقوال واردة في العقد ذات الكتاب السابق، للعتابي، ومحمد بن منصور، والفضل، وأحمد بن يوسف، وأبي دؤاد[37].

وفي كتاب التوقيعات والفصول والصدور في العقد[38] عنوان عن «البلاغة» فيه كلام عنها، ويتشابه مضمونه مع مضمون باب البلاغة نفسه عند ابن رشيق في أقوال أكثر من ثمانية : لسهل بن هارون، وجعفر بن يحي بن خالد، لآخر، ولأعرابي، ولأرسطو طاليس، والخليل بن أحمد الفراهيدي، وخالد بن صفوان، ولآخر، ولإبراهيم الإمام.

وفي العقد باب الكناية والتعريض[39]، وقد ورد الحديث في العمدة عن الكناية ضمن باب «الإشارة»[40]، ومن أنواعها الكناية، ومثل ابن رشيق عليها

(29) العقد 123/2.

(30) هو الباب الثالث بعد الثلاثين في (العمدة 437/1 — 441).

(31) هو الباب الحادي والثلاثون في (العمدة 417/1 — 431).

(32) العقد 260/2 — 267.

(33) العقد 267/2.

(34) العقد 274/2.

(35) السابق 234/4.

(36) هو الباب الحادي والثلاثون (العمدة 417/1).

(37) العقد 265/2 — 275.

(38) 189/4 — 190.

(39) العقد 461/2 — 471.

(40) هو الباب الحادي والأربعون (العمدة 513/1 — 533).

من جملة ما مثّل بخبر جعدة الذي كان يخالف للمُغَيّبات من النساء. وهذا الخبر والشعر في العقد أيضاً[41].

ونلمح عند ابن عبد ربّه : «كتاب الجوهرة في الأمثال»[42]، وقد اقتدى ابن رشيق به في بابه : «المثل السائر»[43]. في الموضوع نفسه، وهناك تشابه بالمادة في البابين فيما يتعلق بأمثال من القرآن، وأمثال رسول الله ﷺ، وأمثال مستعملة في الشعر وغيرها.

وفي كتاب الزمردة الثانية في فضائل الشعر ومخارجه في العقد[44] عنوان للاستعارة، ويذكر أن في العمدة الباب بالتسمية نفسها[45]، ولا تشابه بين مضمون البابين والأمثلة.

3 ـ التأثّر في منهج أبواب تعين على فهم الشّعر

ضمّن أبو علي ابن رشيق العمدة أبواباً بعيدة عن الشعر، ولكن من شأنها أن تعين على فهم الشعر، وما ورد فيه من إشارات مختلفة مبهمة، ومن الطريف أن نجد ما يشابهها عند أبي عمر ابن عبد ربّه في عقده.

ففي العقد في كتاب الفريدة في الحروب[46] عناوين : «فضائل الخيل، وصفة جيادها، وسوابقها، ويماثل هذه العناوين من حيث المنهج عند ابن رشيق باب «العتاق من الخيل ومذكوراتها»[47].

وأفرد ابن عبد ربّه في كتاب الياقوتة في العلم والأدب في العقد عنواناً للتفاؤل

---

(41) العقد 463/2.

(42) السابق 23/3 ـ 140.

(43) هو الباب التاسع والثلاثون في (العمدة 479/1 ـ 488).

(44) العقد 338/5 ـ 340.

(45) هو الباب السابع والثلاثون (العمدة 460/1 ـ 473).

(46) العقد 152/1 ـ 178.

(47) هو الباب التاسع والثمانون في (العمدة 960/2 ـ 967).

بالأسماء[48]، وبابا للطيرة[49]، وقد أبرم أبو علي في عمدته أبواباً مشابهة، وهي : «الزجر والعيافة»، و«من فأل الشعر وطيرته»[50]. ونجد بعض التشابه بين البابين في موادهما مع ابن عبد ربه.

وتوسَّع ابن عبد ربّه في النسب وفضائل العرب في كتاب اليتيمة[51] مسهباً حول أصل النَّسب وقريش والبيوتات والبطون والقبائل وأصولها والجمرات، وتفسير القبائل والعمائر والشعوب والجماجم، ولاننسى في هذا المجال استيحاء ابن رشيق له بالمنهج في بابين هما : «في أصول النسب»، و«مما يتعلق بالأنساب»[52] مع تشابه بالمادة.

وقصّر ابن عبد ربّه كتاب العسجدة الثانية في الخلفاء وتواريخهم وأخبارهم[53] مفتتحاً بنسب المصطفى ﷺ، ومولده، وصفاته، وشرف بيته وأبيه، وولده، وأزواجه، وكتّابه، وخدّامه، ووفاته، ثم أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضوان الله عليهم، ثم أخبار الدولة العباسية حتى أيام الكاتب الذي توفي في عام 327 هـ.

وقد يكون المؤلف أوحى بشيء من هذا لابن رشيق بالعمدة في باب «في معرفة ملوك العرب»[54]، وافتتاحية في باب «في ذكر الوقائع والأيام»[55] ذلك الباب بذكر غزوات الرسول ﷺ، وفي باب «عتاق الخيل ومذكوراتها»[56] بذكر خيل رسول الله ﷺ ومراكبه تيمّناً به.

---

(48) العقد 300/2.

(49) العقد 302/2 ـ 303.

(50) هما البابان الرابع والتسعون (العمدة 1006/2 ـ 1013)، والثامن (العمدة 158/1 ـ 161).

(51) العقد 312/3 ـ 417.

(52) هما البابان الرابع والثمانون والخامس والثمانون (العمدة 876/2 ـ 885) و(العمدة 885/2 ـ 195).

(53) العقد 249/4 ـ 527 ـ 103/5 ـ 131.

(54) هو الباب السابع والثمانون)942/2 ـ 953).

(55) باب «في ذكر الوقائع والأيام» هو الباب السادس والثمانون (العمدة 985/2 ـ 942).

(56) هو الباب التاسع والثمانون (العمدة 960/2 ـ 967).

ويكسر ابن عبد ربّه «كتاب الدّرة الثانية» على أيام العرب ووقائعها[57]، يتطرّق فيه الى نيّف وثمانين يوماً، فهل كانت لعالم القيروان البارّ أسوة حسنة بابن الأندلس النّجيب في منهجيته ؟

وان كان ذلك كذلك، فقد أجمل ابن رشيق القيرواني في عمدته بابه : «في ذكر الوقائع والأيام[58] وذكر فيه زهاء خمسين يوماً.

والعالمان معاً لخّصا الأيام من مصدر واحد هو «النّقائض» لأبي عبيدة مَعْمَر بن المثنى، وزاد عليه ابن رشيق معلومات طفيفة من بعض كتب ابن قتيبة، وهو أكثر اختصاراً من سابقه.

وأفاض أديب الأندلس المفقود في كتاب الزبرجدة الثانية من العقد في حديث مفصل واسع من تفاضل البلدان[59]، ويضارعه في العمدة مع اختصار شديد باب «في معرفة الأماكن والبلدان»[60]، وقد التقى العلمان القيراوني والقرطبي معاً في حديثهما عن حدّ جزيرة العرب، وسواد البصرة والكوفة، وحد الشام والعراق والجزيرة.

الاّ أنَّ منهج جهبذ قرطبة الأندلسي يتسم في كثرة التعداد والأقوال حول تلك البلدان، وغيرها كمصر والجزيرة وفارس، وصفة المسجد الحرام بمكة المكرمة، والمسجد النبوي الشريف بالمدينة المنورة، ومسجد بين المقدم، وفضائلهم على أيامه.

* * *

من كل أولئك، وممّا سبق، يمكننا أن نلاحظ بناء على الأبواب المتشابهة الكثيرة في السفرين تأثر العلم القيرواني أبي علي حسن بن رشيق بالحبر القرطبي الأندلسي أبي عمر أحمد بن عبد ربّه في نيّف وثلاثين باباً، ممّا يجعلنا نرجح اقتفاء الأول

---

(57) العقد 133/5 — 268.

(58) العقد 247/2 — 265.

(59) باب في ذكر الوقائع والأيام هو السادس والثمانون (العمدة 985/2 — 942).

(60) هو الباب الثالث والتسعون في (العمدة 1003/2 — 1005).

للثاني في منهجه بعمدته، في منهج كتابه العقد إما مباشرة عن مؤلّفه المذكور كما أسلفت، أو عن طريق غير مباشر مشايخه الذين يبدو أنّ العقد كان من المراجع الرئيسية التي اعتمدوها، أو عنهما معاً.

إنّ ايراد ابن رشيق لأسماء الكتب التي اعتمدها كمصادر للعمدة لاتتجاوز أصابع اليدين، وكان عليه أن يشير في مقدمة عمدته أو في ثنايا أبوابها بوضوح لأكثر مراجعه أهمية على الأقل، ولمصادر تلك الرواية التي ذكر أنّه اعتمدها لأخباره وما ضبطته.

وإذا علمنا أنه كان على ندرة إشاراته. لتلك المراجع ـــ يشير أيضاً إلى ذكر أسماء المؤلفين من مثل : «قال الجاحظ»، أو «ذكر ذلك ابن قتيبة»، أو : «قال ابن سلام»، أو «قال الجرجاني، وهو أصحّ مذهباً»، فإنّه ـــ رغم هذا التشابه الواضح بين منهجي الكتابين، والذي يدفعنا لترجيح تأثره بابن عبد ربّه ـــ رغم ذلك ـــ لا ورود لذكر كتاب العقد في العمدة إطلاقاً، ولا يعفي ابن رشيق أنّه أشار مرة واحدة فقط لوجود بيتين من الشعر ذكر أن ابن عبد ربّه رواهما، هجا فيهما ذو الرمة مروان بن أبي حفصة، مع ما في هذه الرواية من خطأ، ومع ذلك فلم يشر للعقد كمرجح له، وإنّما ذكر مؤلفه، وهذه الإشارة الوحيدة لابن عبد ربّه لاتلفت نظر القارىء أو ـــ محقق العمدة بالذات ـــ وانتباهه لهذا التشابه الكبير بين منهجي الكتابين، ولم يكن لي أن أنتبه لهذا التشابه المذهل لولا أن قمت بقراءة العقد بتمعن كبير.

ولربّ إنسان مما يدافع عن ابن رشيق بأنّ هذا التشابه من قبيل توارد الخواطر، أو وقوع الحافر على الحافر، أو ما شابه، ولكن هذا إنّما يكون بسيطاً في موضع أو موضعين أو أماكن يسيرة، ولا يمكن أن يكون في عشرات المواضع عرضاً هكذا أليتة أبداً.

على أنّ اقتباسات صاحب العمدة عن العقد لم تكن مجرد نسخ طبق الأصل في المنهج والمادة أو تلخيصا تنمحي فيه شخصيته تماماً، وهذا ما يبسط له العذر شيئا ما. وإنّما كانت في إطار تنسيق جديد، وخاصة في المادة لأبواب كثيرة تحت تركيبات جديدة، يعرف كيف يستفيد منها، ويوظفها لخدمة فكرته المركزية في

الكتاب كله، ألا وهي صنعة الشعر الجيد، ونقده، والمساعدة على فهمه، وخلق الشاعر الملهم الممتاز الطُّلعة، وهذا شيء له قيمته في تاريخ العلم.

وكثرة الاعتماد على عناوين ابن عبد ربه أو أبوابه التي تحولت إلى أبواب كبرى ظاهرة عند ابن رشيق يجعلنا نستنتج ــ دون ريب ــ أن العقد كان من أهمّ مصادره الأساسية، أجل ؛ بل أوسعها على الإطلاق، اعتمد عليه دون التصريح باسمه في عمدته، واستفاد منه في المنهج ــ دون أن يشير إليه مرة واحدة، وقلّده في شكله.

إنَّ عبارة الصاحب بن عباد المشهورة عن العقد[61]، لم تحطّ من قيمته أبدا، ولعلها قد تكون من الأسباب التي جعلت العلماء وناشدي الأدب في المشرق والمغرب والأندلس يتخاطفون هذا الأثر الأندلسي الخالد العظيم، ويقبلون عليه بنهم، وينهلون منه بتأثر بالغ، ومن بينهم أعلام مدرسة القيروان البائدة، وعلى وجه الخصوص أبو علي حسن بن رشيق.

---

(61) قال الصاحب بن عباد ساعة فراغه من قراءة العقد : «هذه بضاعتنا رُدَّت إلينا، ظننت أنّ هذا الكتاب يشتمل على شيء من أخبار بلادهم، وإنّما يشتمل على أخبار بلادنا، لا حاجة لنا فيه». (العقد 9/1).

المصادر والمراجع

1 ـــ ارشاد الأرديبالي معرفة الأديب، ياقوت الحموي طـ 3. بيروت دار الفكر 1400 ـــ 1980.

2 ـــ الأعلام لخير الدين الزركلي، 10 أجزاء، طـ 3، بيروت 1389 ـــ 1979.

3 ـــ البيان والتبيين للجاحظ بتحقيق عبد السلام هارون 5 ج طـ 3 مؤسسة الخانجي مصر.

4 ـــ جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب للشنتريني 3 ج بتحقيق د. محمد قرقزان (مرقونة) تصدر قريبا.

5 ـــ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ت : د. احسان عباس 8 ج ط دار الثقافة بيروت 1399 هـ. 1979 م.

6 ـــ ابن عبد ربه وعقده، د. جبرائيل جبور / دار الآفاق الجديدة طـ 2 بيروت 1979.

7 ـــ العقد لابن عبد ربه، شرح وضبط وفهرسة : أحمد أمين وأحمد الزين وابراهيم الأبياري، 8 ج، طـ 3، القاهرة 1384 هـ ـــ 2960 م.

8 ـــ العمدة في محاسن الشعر وآدابه لابن رشيق القيرواني، تحقيق د. محمد قرقزان طـ 1 دار المعرفة / بيروت 1988.

أبو عبد الله الرعيني محمد بن عبد الرحمن الحطاب (الكبير)
سيرته وبعض مظاهر بيئته الثقافية

(861 ـ 945 / 1455 ـ 1547)

د. حبيب وداعه الحسناوي
مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية
طرابلس

تمهيد :

الى عهد قريب جدا كان يظن أن ليبيا ـ هذا الجزء من الوطن العربي الكبير الذي يربط مشرق الوطن العربي بمغربه، ومنه تنطلق أقصر الطرق التي تربط افريقيا جنوبي الصحراء بالشمال الافريقي ـ قد عانت، أكثر من غيرها، من أجزاء المغرب العربي، مما أصاب الحركة الفكرية من تدهور وجمود، خاصة بعد القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، فبعد ذلك التاريخ لانكاد نعثر على اعلام ومفكرين مثل الاجدابي[1] وحلولو[2] وغيرهما ممن عاشوا قبل القرن العاشر،

---

(1) هو الامام الحافظ أبو اسحاق ابراهيم بن اسماعيل بن عبد الله اللواتي الاجدابي الطرابلسي، المعروف بالاجدابي نسبة الى اجدابيا. ولد بطرابلس ونشأ بها. حضر مجالس العلم والعرفان، وصحب مشايخ عصره، حتى أصبح من أعلم أهل زمانه بجميع العلوم كلاما وفقها ونحوا ولغة وعروضا ونظما ونثرا. لم تكن له رحلة عن طرابلس. وقد سئل من أين لك هذا العلم ولم ترحل ؟ فقال : اكتسبته من بابي هواره وزناته ؛ وهما بابان من أبواب مدينة طرابلس، وهو يريد بذلك أن يقول أنه استفاد علمه من لقاء من يفد على طرابلس من المغرب والمشرق من أهل العلم ويدخل من هذين البابين.
وكانت له عناية بلقاء الوفود وركبان الحج والقيام بضيافتهم. توفي في حدود الثلث الأخير من القرن الخامس الهجري، رغم أن بعض المصادر تشير خطأ 600 هـ (الى وفاته حوالي=

= سنة 1203 م). ترجم له محمد بن الطيب الشرفي في كتابه : تجديد الرواية في تحقيق الكفاية، بقوله «وكان أبو اسحاق من صدور المائة السابعة وأئمتها الأعلام».
له الكثير من المؤلفات أهمها : كتابان في العروض أحدهما كبير والآخر صغير، اسئلة فقهية، اختصار كتاب نسب قريش لأبي عبد الله بن الزبير، وقد وصف التجاني هذا الكتاب بقوله «وحسبك لهذا التأليف علما وفائدة» وقال عنه الشيخ أبو الحسن بن مغيث «وهو كتاب عجب لاكتاب نسب». ومن مؤلفاته أيضا، رسالة في الحول (من أمراض العيون وكان أبو اسحاق احولا. وله شرح ما أخره ياء من الأسماء، وبيان اعتلال هذه الياء استوفى فيه جميع احكامها على اختلاف احوالها من تصغير وتكسير وغير ذلك، ثم تعرض فيه لشرح المقاطع الواقعة في سورة مريم لاشتمالها على كثير من تلك الأحكام، وهو كتاب في غاية الافادة والتحقيق على رأي أحمد النائب الأنصاري.
وله كتاب الازمنة والانواء، أو كتاب الانواء وقد قامت بنشره وزارة الاعلام والثقافة بدمشق بتحقيق الدكتور عزة حسن (1964)، وكتاب كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ في اللغة العربية وقد اعتنى بكتاب كفاية المتحفظ جمع من علماء اللغة واعتمدوه ونقلوا عنه كالامام الحافظ احمد الفيومي في كتابه «المصباح المنير»، والامام كمال الدين الدميرى في كتابه «حياة الحيوان» وغيرهما وظلت نسخ الكتاب المخطوطة لمدة تزيد على ثمانية قرون من أكثر كتب اللغة تداولا بين الناس في المشرق والمغرب ويدل على ذلك كثرة نسخه الموجودة في أغلب مكتبات العالم المهتمة بالمخطوطات العربية. وقد طبع الكتاب لأول مرة بالقاهرة بمطبعة النيل عام 1285 هـ (1868)، ثم اعادت طبعه سنة 1287 هـ (1870)، واعيد طباعته ببيروت بالمطبعة الأدبية عام 1305 هـ (1881) وبالمطبعة العباسية بالقاهرة عام 1313 هـ (1895)، وكانت الطبعة الخامسة هي طبعة المطبعة الخيرية بالقاهرة عام 1323 هـ (1905)، ونشر الأستاذ مصطفى السقا، مادة الكتاب في المجموعة اللغوية التي اصدرها بحلب سنة 1345 هـ (1926)، وفي عام 1976 قام بتحقيقه وتنسيقه واضافة هوامش عليه عبد الرزاق الهلالي ونشرته دار الشؤون الثقافية العامة «آفاق عربية ببغداد». وصدرت الطبعة السابعة من هذه الطبعة عام 1986، وأخيرا قام بتحقيقه وذكر شواهده وعلق عليه السائح علي حسين ونشرته دار اقرأ بطرابلس (1989).
ومن هذا الكتاب نسخة مخطوطة بالمكتبة الأحمدية بتونس تحت رقم 3960 واخرى بمكتبة حسن حسني عبد الوهاب تحت رقم 18018 كما توجد نسخة ثالثة بمكتبة الاوقاف بطرابلس تحت رقم
للمزيد من المعلومات حول الاجدابي انظر :
اسماعيل باشا البغدادي، **هداية العارفين اسماء المؤلفين واثار المصنفين**، طبع بعناية وكالة المعارف **الجليلة** في مطبعتها البهية باستانبول (1955)، اعادت طبعه ببيروت ج 1، ص 10.
خير الدين الزركلي، **الأعلام** ط 3، الجزء
أبو يحي عبد الله بن محمد، التجاني، رحلة التجاني تحقيق حسن حسني عبد الوهاب تونس المطبعة **العربية** ــ (1958)، ص 262 وما بعدها وانظر أيضا لابن الاجدابي الطرابلسي **كفاية المتحفظ وغاية المتلفظ في اللغة**، تحقيق عبد الرزاق الهلالي، بغداد، دار مديرية الشؤون الثقافية العامة (1988). =

وأثوا الحياة العلمية بأعمالهم الكثيرة التي لم يصل الينا منها الا النزر القليل. ولكن البحث الدقيق يجعل هذا الادعاء تعوزه الحجة والدليل. فقد أثبتت بعض الدراسات الحديثة وجود بعض الاسماء والجماعات التي كان لها بعض النشاط في استمرار الحركة العلمية، وان لم تكن في المستوى الذي كانت عليه في القرون السابقة[3].

= احمد النائب الانصاري، **نفحات النسرين والريحان فيمن كان بطرابلس من الأعيان** ط 1، تحقيق وتقديم علي مصطفى المصراتي، بيروت : المكتب التجاري (1963) ص 85 — 88.
الطاهر احمد الزاوي، **أعلام ليبيا** ط 2، طرابلس — ليبيا : مكتبة الفرجاني) (1971) ص 17 — 19.

(2) هو الفقيه الاصولي احمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق الزليتني، القروي عرف بحلولو الوامح. ولد بزليتن ورحل الى تونس لطلب العلم وفيها درس على أيدي أعلام مثل الامام البرزلي، وابن عمر القلشاني، وقاسم العقباني، وابن ناجي وغيرهم. وأخذ عنه الشيخ أحمد زروق، واحمد بن حاتم وغيرهما. وعندما عاد الى طرابلس ولى فيها القضاء غير انه عزل عنه، ورجع الى تونس وهناك اسندت اليه مشيخة المدارس، يعتبر احد ائمة مذهب مالك المشهورين على زمانه، وله العديد من التآليف منها شرح جمع الجوامع، والتنقيح، وشرحان على مختصر خليل احدهما كبير في ست مجلدات والآخر صغير في مجلدين.
وله شرح مختصر فتاوى البرزلي، وشرحين على اصول السبكي، ويقول عنه تلميذه احمد حاتم انه كان حيا سنة 895 هـ (1587 م) وله من العمر مالا ينقص عن ثمانين سنة توجد نسخة من شرحه على فتاوي البرزلي مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم 20110 ب ونسخة اخرى بمعهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الأقطار العربية تحت رقم 29 فقه مالكي، ونسخة ثالثة بمكتبة الأوقاف بطرابلس ورقمها
للمزيد من المعلومات حول حلولو انظر : الزاوى، ص 53 — 54
الانصارى، **نفحات النسرين**، ص والمنهل **العذب في تاريخ طرابلس الغرب** ص 175 — 177.
واحمد مختار عمر، **النشاط الثقافي في ليبيا من الفتح الاسلامي حتى بداية العصر التركي** طرابلس : الجامعة الليبية — كلية التربية (1971) ص 158 — 159.
أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، اشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة وضع هوامشه وفهارسه طلاب من كلية الدعوة الاسلامية، طرابلس، كلية الدعوة الاسلامية (1989)، ص 127 — 129.

(3) احمد مختار عمر، ص 160 — 167. ويعتبر القرن العاشر الهجري في طرابلس من الناحية الثقافية افضل من سابقه حيث ظهر عدد لابأس به من الفقهاء الذين جاوزت سمعتهم ومكانتهم العلمية اطارهم المحلي لتشمل مشرق ومعرب الوطن العربي.
انظر على سبيل المثال : حبيب وداعه الحسناوي «الحياة العلمية في فزان في القرنين السادس عشر والسابع عشر : ترجمة لحياة الفقيه العالم علي الحضيري» مجلة **الفصول الأربعة**، العدد =

وكانت هذه الجماعات تهتم بالعلوم الدينية على وجه الخصوص، وتطبعها بالطابع الصوفي، ولم يكن فيها تجديد. غير أن الاشتغال بالعلوم الدينية والقضايا الصوفية لم يمنع هذه الجماعات من الاشتغال بالآداب، والتاريخ، والعلوم الطبيعية كالرياضيات والفلك. وهذه القضية تطرح مجموعة من الأسئلة : أين أعمال هؤلاء ؟ أين مخطوطاتهم ؟ ماهي نوعية المعلومات التي تقدمها هذه المخطوطات ؟ وما أهميتها في دراسة الحركة الأدبية والفكرية في البلاد ؟ والى أي مدى فيها اثراء للتراث العربي ؟ أين توجد المخطوطات والوثائق التاريخية عموما ؟ وكيف يمكن الاستفادة منها ؟ وهل هناك جهود لتجميعها وحفظها ؟ وبالتالي تسهيل الاستفادة منها ؟ الى غير ذلك من الأسئلة التي تفرض نفسها في هذا الاطار.

وهذه الدراسة محاولة لتسليط الضوء على بعض جوانب الحياة الفكرية في ليبيا في الفترة الحديثة المبكرة من خلال ترجمتها لحياة أحد أبرز فقهاء مدينة طرابلس في النصف الثاني من القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن السادس عشر. وان لم يعش أغلب حياته في طرابلس، وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن حسين بن محمد الرعيني الحطاب الذي عرف فيما بعد بالحطاب الكبير، وعاش جل حياته بالحجاز، وبالتحديد في مكة المكرمة، والتي كان يعرف فيها بالطرابلسي.

وسنعتمد في هذه الدراسة على المعلومات المتناثرة في مضان مختلفة وسيكون اعتمادنا أساسا على ماكتبه عنه استاذه السخاوي وعلى ما وصل الى أيدينا من كتابات محمد الحطاب الصغير، وهو ابن محمد الحطاب الكبير، ثم على التراجم والنصوص التي وردت عن الحطابيين في بعض المصادر وكتب السير والتراجم الأخرى التي أرخت للحركة الفكرية العربية الاسلامية فيما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر، ولعلماء المذهب المالكي بالخصوص، والتي تعتبر الحطابيين

= الثالث (يونيه 1978) ص 50 — 60، و «أبوعبد الله محمد بن علي الخروبي الفقيه الصوفي : حياته ونشاطاته الفكرية والسياسية» **مجلة البحوث التاريخية** السنة الثالثة، العدد الثاني (يوليه 1981) ص 273 — 297.

وانظر أيضا، مختار الهادي بن يونس «من أعلام ليبيا : الشيخ عبد الرحمن التاجوري «أبو زيد» **مجلة الوثائق والمخطوطات**، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، الخامسة، العدد الخامس (1990) ص 313 — 322.

من أبرز فقهاء المذهب في تلك المرحلة. وسنحاول من خلال هذه الدراسة ابْراز أهم سمات تكوين محمد الحطاب الثقافي، وذلك أن تنوع المناطق الاسلامية التي عاش فيها، وتفاوت الشيوخ الذي تتلمذ عليهم، يبرزان تعدد عناصر التعليم الذي تلقاه، وروافد الفكر التي أثرت فيه، وشكلت قناعاته، وأطرت سلوكه ومنهجه في الحياة.

محمد الحطاب الرعيني (الكبير)

هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن حسين بن محمد الرعيني الاندلسي ثم الطرابلسي الأصل، شهر بالحطاب ويتميز عن شقيق أكبر منه اسمه محمد أيضا بالرعيني، وذلك بالحطاب[4]. والسؤال الذي قد يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن أن يسمى شخص ابنين من أولاده بنفس الاسم ؟

والجواب المقبول حول هذا السؤال أن اسميهما ليسا محمد، وإنما محمد وامحمد أو مَحمّد، على عادة المغاربة، واسمي محمد وامحمد عادة منتشرة، حتى الآن، في الأسرة الواحدة في بلدان المغرب العربي، ولكنها لاتوجد في أقطار المشرق العربي. ومَحمد (بفتح الميم) اذا لم ترسم الفتحة على الميم تنطق عادة محمد (بضم الميم)، وعموما يكتبها العرب المشارقة، محمد. والخلاصة، ربما يكون اسمي إبني عبد الرحمن الرعيني هما محمد ومَحمد أو امحمد، ولكن درج الكتاب، نقلا عن السخاوي، كتابتهما : محمد. ومن هنا وقع الالتباس، والاشارة اليهما كشخص واحد في الكتابات التالية التي نقلت عن السخاوي. محمد الحطاب الكبير ينحدر اذن، من اسرة الحطاب المعروف عن افرادها بانتسابهم الى العلم، وقد حظي معظمهم بمكانة علمية واجتماعية عالية في طرابلس في المرحلة مابين القرنيين الخامس عشر والسابع عشر الميلاديين. وقد اشتغل هؤلاء الحطابيون وهم ينحدرون من أصل أندلسي بالتعليم والفتيا والتأليف.

لقد بدأ الأندلسيون الهجرة من الأندلس والاستقرار في بلدان المغرب العربي

---

(4) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** الجزء السابع بيروت — لبنان : دار مكتبة الحياة (ب.ت) ص 288.

قبل سقوط غرناطة عام 1492، وتكاثر عددهم في السنوات السابقة لسقوط غرناطة وبعده[5]. ومنهم من استمر في رحلته شرقا فاستقر في مصر، أو الحجاز، أو بلدان بلاد الشام المختلفة.

وقد حمل من استقر من الأندلسيين في بلدان المغرب العربي ــ كما لاحظ الاستاذ محمد حجي الوانا من الثقافة، ان لم تكن جديدة تماما، فقد كانت نادرة، كعلم القراءات، والطب، والموسيقى والترجمة[6]، بالاضافة طبعا الى العلوم التقليدية، المتصلة بالدين واللغة والأدب. وربما كانت طرابلس أقل المناطق التي انجذب اليها الأندلسيون، مقارنة بالحواضر والمدن المغاربية الأخرى مثل تونس والجزائر وفاس[7] وبالجملة فإن هؤلاء المهاجرين لقوا من ترحيب اخواتهم في طرابلس ماجعلهم يندمجون في الوسط الجديد اندماجا كليا.

---

(5) حول هجرات الأندلسيين لبلدان المغرب العربي والاثار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لتلك الهجرات على تلك البلدان انظر*، رشاد الامام «الاندلسيون في البلاد التونسية في منتصف القرن التاسع عشر من خلال خزينة الوثائق التونسية» **المجلة التاريخية المغربية** العدد 23 ــ 24 (نوفمبر 1981) ص 293 ــ 318.
* محمد حجي، **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين** ج 1 الرباط، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر (1976/1396) ص 64 ــ 67
* أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر الى الرابع عشر الهجري** (**16 ــ 20 م**) الجزء الأول، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع (1981) ص 35 ــ 36. انظر أيضا عبد المجيد التركي «وثائق عن الهجرة الاندلسية الأخيرة الى تونس» **حوليات الجامعة التونسية**، العدد الرابع (1967) ص 23 ــ 82.

(6) محمد حجي، ص 66.

(7) عمار جحيدر، **افاق ووثائق في تاريخ ليبيا الحديث**، طرابلس ــ تونس : الدار العربية للكتاب (1991) ص 247. ويبدو أن عمليات الطرد النهائي للأندلسيين من الأندلس في بداية القرن السابع عشر قد جلبت الى ليبيا أعدادا من الأندلسيين سكنوا درنة وهذا مالاحظه الرحالة أبو سالم العياشي الذي مرّ بالساحل الليبي في حوالي منتصف القرن السابع عشر (1059 هـ / 1649 م) حيث يقول ان مدينة درنة الساحلية «كانت خالية منذ ازمان الى أن عمرها الأندلس قرب الأربعين والألف ولم يزالوا بها الى أن بطروا فانشبوا الحرب بينهم وبين أمير طرابلس فاخرجهم منها صاغرين بعد وقعة قبل مئون من اشرافهم». أبوا سالم العياشي، **الرحلة العباسية (ماء الموائد)** ط 2 (مصورة عن طبعة حجرية ووضع فهارسها محمد حجي، الرباط : دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر 1397 هـ 1977 م ص 109 ــ 110. وقد نقل عمار جحيدر أيضا هذا النص في مرجعه المذكور ص 247.

وتعتبر اسرة ابن غلبون التي ينحدر منها أبو عبد الله محمد بن غلبون صاحب كتاب التذكار فيمن ملك طرابلس وماكان بها من الاخيار[8]. واسرة الأنصاري

(8) تشير بعض الدراسات الحديثة الى أن ابن غلبون ينتمي الى آل سالم احد بطون بني ذباب أحد فروع قبائل بني سليم التي هاجرت الى شمال افريقيا، واستوطن آل سامل المنطقة الممتدة من سرت ــ ورفلة ومزدة جنوبا الى مصراته وزليتن والخمس وترهونة ومسلاتة شمالا. انظر مختار الهادي بن يونس، **علماء الغلابة واثارهم العلمية** بينما تنسبه دراسات اخرى الى اصل اندلسي، انظر عمار جحيدر، المرجع السابق طرابلس، مركز جهاد اللبيين للدراسات التاريخية 1991 ص 22.
وانظر أيضا، على مصطفى المصراتي، **ابن غلبون مؤرخ ليبيا**، ط 2، طرابلس : دار الفكر 1972، ص 11.
وأيضا محمد مفتاح قريو «ابن غلبون اثاره وحياته» **مجلة الاخاء**، السنة الثانية العدد الخامس (يوليه 1983) ص 132.
وأبو عبد الله محمد بن غلبون من مواليد مصراتة ــ ليبيا، درس بالأزهر وعاد الى طرابلس عام 1724، أثناء حكم أحمد باشا القرمانلي (1711 ــ 1745)، وسرعان ما كسب ثقة احمد القرمانلي فقربه اليه، واصبح احد أقرب مستشاريه غير أن المصادر التاريخية التي ارخت لابن غلبون تشير الى ان علاقاته باحمد القرمانلي في أواخر حكم الاخير قد تبدلت واصابها شيء من الفتور. ونحن لانعرف تماما متى تم تأليف كتاب **التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخبار** الذي جاءت فكرته كشرح لقصيدة نظمها أحد الشعراء الطرابلسيين واسمه احمد بن حسين عبد الدائم الأنصاري في مدح طرابلس ردا على قصيدة نظمها في هجاء طرابلس أحد الرحالة المغاربة، واسمه الوزير الشرقي الاسحاقي عام 1730 وفيها ذمّ ظروف الحياة فيها في ذلك الوقت، فكتاب التذكار جاء ليبين الجانب المضيء في تاريخ طرابلس. وتوجد الان ثلاث نسخ من مخطوطة كتاب التذكار في ثلاث مكتبات رئيسية في العالم وهي مكتبة الأوقاف بطرابلس والتي هي الان جزء من مكتبة مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية وتحمل رقم 1243 خ 961.4، وفي مكتبة بايزيد باستنبول 132 / 2429، وفي المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم مخطوطات عربية 1889. وتوجد ثلاث نسخ ميكروفيلم من كل هذه المخطوطات بمكتبة مركز جهاد اللبيين للدراسات التاريخية. وفي عام 1931 قام الشيخ الطاهر احمد الزاوي بنشر الكتاب لأول مرة مستخدما نسخة المكتبة الوطنية بباريس تحت عنوان **التذكار في تاريخ طرابلس وما كان بها من الأخبار** ولكن في عام 1965، عندما اطلع الزاوي على نسخة مكتبة الأوقاف في طرابلس والتي بواسطتها استطاع اكمال بعض النواقص في الطبعة الأولى، واصدار الطبعة الثانية عام 1967 تحت عنوان : **التذكار فيمن ملك طرابلس وماكان بها من الأخبار**، وهو العنوان الصحيح الذي وضعه المؤلف نفسه كما جاء في مقدمته. كما أضاف الزاوي بعض التعليقات والملاحظات للكتاب لسد بعض الفجوات فيه. للمزيد من المعلومات عن ابن غلبون ومؤلفاته انظر : أعمال المؤتمر العلمي حول ابن غلبون مؤرخ ليبيا، مركز جهاد اللبيين للدراسات التاريخية =

التي ينسب اليها أحمد النائب الانصاري (1840 ــ 1814)، مؤلف كتاب المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب[9]، وأسرة الحطاب التي أنجبت عددا من العلماء تجاوزت شهرتهم مدينة طرابلس الى المشرق والمغرب العربيين، أشهر الأسر الطرابلسية التي تنحدر من أصل أندلسي وحافظت على استمرار تقاليد العلم تتوارثه في أفرادها وأجيالها.

وظاهرة تكوين الأسر أو العائلات العلمية في بلدان المغرب العربي كانت ظاهرة بارزة في القرن الخامس عشر، وماتلاه في القرنيين السادس عشر والسابع عشر، في كل مدينة من المدن الثقافية الكبرى حيث نجد بعض السلالات من الفقهاء مثل عائلة القلشاني أصيل باجه، وعائلة الرصاع القادمة من تلمسان في تونس، وبني عظوم في القيروان[10]، وعائلة الحطاب موضوع بحثنا، في طرابلس.

وفي تلك المرحلة كانت طرابلس مركزا ثقافيا نشيطا، فهي علاوة على أنها مدينة بحرية ينزل فيها الأندلسيون ويحط بها الحجيج رحالهم، كانت منطقة هجرة قريبة نسبيا بالنسبة للمسلمين المطرودين من الأندلس، أو القادمين من مناطق المغرب العربي، وبحكم موقعها الجغرافي، كانت طرابلس، أيضا، مركز عبور بالنسبة

= (أبريل 1981) والأبحاث المتعلقة بابن غلبون نشرت **بمجلة البحوث التاريخية** السنة الرابعة ــ العدد الأول (يناير 1982) ص 7 ــ 55.

(9) أحمد النائب الأنصاري (1840 ــ 1914) جاءت أسرته من الأندلس الى طرابلس في القرن الخامس عشر، وسرعان ما أصبحت هذه الأسرة احدى الأسر المعتبرة في طرابلس يشتغل أفرادها بالعلم والتجارة. وقد وصل احمد النائب الأنصاري الى وظيفة عميد البلدية ولكن نظرا لنشاطاته السياسية المعادية للحكومة فقد تم سجنه ومحاكمته مع ابراهيم سراج الدين، وتم نفيه الى استنبول وهناك الف كتابه : **المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب** الذي تم نشره في استنبول بعد اجراء بعض التعديلات بما يوافق وجهة النظر العثمانية عام 1897 لتجنب منع نشره. وفي عام 1961 اعادت دار الفرجاني بطرابلس تحت رعاية الشيخ الطاهر احمد الزاوي طبعه. وفي عام 1984 اعاد الفرجاني (دارف) نشر كتاب المنهل العذب في طبعة مجلدة.

(10) روبار برنشفيك، **تاريخ افريقية في العهد الحفصي من القرن 13 الى نهاية القرن 15 م** جـ 2 نقله الى العربية حمادى الساحلي، بيروت ــ لبنان : دار الغرب الاسلامي (1988) ص 331.

الى الراغبين من هؤلاء في التحول الى المشرق لأداء مناسك الحج، أو مواصلة دراساتهم، أو لتعاطي التجارة، أو للسكن والاستقرار.

وفي المصادر التي بين أيدينا لانعرف تماما من هو ؟ ومتى جاء مؤسس أسرة الحطاب الى طرابلس ؟ وربما كان مجيئه إلى طرابلس في النصف الأول من القرن الخامس عشر، على افتراض أن مؤسس الأسرة في طرابلس، هو عبد الرحمن بن حسين الرعيني. وفي طرابلس ولد له أبناؤه الذين على وجه اليقين محمد الحطاب، وهو الأكبر، ومحمد الرعيني الحطاب، وهو الأصغر والأخير، هو موضوع بحثنا، وهو أول العلماء في أسرة بني الحطاب الذي تنوه بذكرة كتب السير والتراجم. وشمس الدين ممد بن عبد الرحمن السخاوي، مصدرنا الأساسي في هذا الموضوع، هو الذي أورد لنا وجود ابنين لعبد الرحمن بن حسين بن محمد الرعيني، يحمل كل منهما اسم محمد، وحملهما هذا الاسم، هو الذي جعل المؤرخين وكتاب السير المعاصرين يخلطون بينهما، ويعتبرانهما شخصا واحدا، وينسبون أعمال الواحد منهما للآخر، بالرغم من أن السخاوي الذي رجع اليه معظم هؤلاء المؤرخين، وأشار الى أنه يعرف الحطابيين شخصيا حيث درس لاحدهما على الأقل، ذكر مايميز احداهما عن الآخر، وانهما حتى سنة 896 هـ/ 1490 / 1491 م، وهو تاريخ الانتهاء من كتابه، كانا لازالا على قيد الحياة[11].

ومن هنا وجب التنبيه الى أن محمد الحطاب، الذي هاجر الى مكة واستقر بها الى ان مات، هو غير أخوه محمد الحطاب الذي عاد الى طرابلس واستقر فيها بضاحية تاجوزاء حيث بنى زاوية، وعاش فيها الى أن مات ودفن فيها، كما سنفصل ذلك فيما بعد.

ولد أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن حسين الرعيني بمدينة طرابلس، وقت صلاة الجمعة، في العاشر من صفر عام 861 هـ[12] 7 يناير 457 م. وفي طرابلس تلقى تعليمه الأولى حيث حفظ القرآن الكريم، والرائية، والخرازية في الرسم والضبط، وتلقى الفقه على يد محمد الفاسي واخيه في المختصر. وفي سن

(11) السخاوي، 288/7 — 289.

(12) السخاوي، 288/7، احمد بابا، ص 589.
وانظر أيضا : الأنصاري، نفحات النسرين، ص   والمنهل العذب، ص

السادسة عشر رحل الى المشرق حيث انتهى به المقام في مكة المكرمة. وهناك كوّن أسرة وولد له ابنان يسمى احدهما محمد، وقد أصبح يعرف فيما بعد بالحطاب الصغير، تميزا له عن والده الذي أطلق عليه لقب الحطاب الكبير، والاخر بركات[13]. وتفصيل ذلك، حسب افادة محمد بن عبد الرحمن السخاوي، وهو أول من كتب عن الحطاب، وكان يلتقي به في مكة في 894 هـ، ومعلوماته لابد وأن يكون قد استقاها من الحطاب نفسه، ومن السخاوي، نقل احمد بابا التنبكتي (963 ــ 1036 هـ / 1556 ــ 1627 م)، الذي كان يكتب في نهاية القرن السادس عشر، انه في عام 677 هـ ــ 1472 / 1473 سافر عبد الرحمن بن حسين الرعيني، ومعه زوجته وابنائه وجماعتهم الى مكة المكرمة بغرض الحج[14].

لقد كان أداء فريضة الحج، بجانب كونها احد أركان الاسلام الاساسية، فإنها أحد أهم المناسبات التي تربط بين علماء المسلمين من مختلف ديارهم وبلادهم[15]، فبالنسبة للعلماء المسلمين كان الحج أيضا رحلة علمية يلتقون أثنائها كبار الشيوخ والفقهاء في المراكز التي يمرون بها، ويحضرون مجالسهم التعليمية، لمدة قصيرة أو طويلة، أخذا وعطاء. وقد يطيب لبعضهم المقام في الأزهر الشريف، أو في المدينة المنورة، أو مكة المكرمة مجاورا لعدد من السنين. وقد يمنح أحدهم اجازة أو أكثر من هؤلاء العلماء الذين يلتقي بهم في هذه المراكز العلمية ؛ أو في غيرها من الأماكن، فيضيف سندا علميا جديدا الى أسانيده القديمة.

---

(13) هو بركات بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب. ولد بمكة والف كتابا اسماه المنهج الجليل في شرح مختصر خليل في أربعة أجزاء، توفي بعد سنة 980 هـ (1573/1572) عن عمر عال. أخذ عنه ابن أخيه العال يحي الحطاب. انظر احمد بابا، ص 150 الزاوى، ص 112. محمد محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، بيروت، لبنان : دار الكتاب العربي (1349 هـ)، ص 279.

(14) السخاوي، 288/7، أحمد بابا، ص 589، محمد محمد مخلوف، ص 269، الأنصري، المنهل العذب، ص 190، وأيضا، نفحات النسرين، ص

(15) م. منعم مزاوي «الحياة الفكرية في العالم الاسلامي في القرن الثاني عشر الهجري 1700 ــ 1800» **مجلة البحوث التاريخية**، السنة الثانية ــ العدد الأول (يناير 1980) ص 115.

والرحلة في طلب العلم أصبحت تقليدا علميا اسلاميا، منذ القرون الاسلامية الأولى، وتواصلت عبر العصور، حتى أصبحت تعد أحد أهم المظاهر الدالة على اكتمال تعليم الشخص واستحقاقه لقب عالم. والتنقل بين المدن الاسلامية الكبرى مثل القاهرة، دمشق، تونس، فاس. وغيرها من المراكز العلمية التي تمثل مراكز الثقل في الحياة الفكرية في العالم الاسلامي، وانشاء علاقات وصلات بين العلماء هي أحد أبرز مظاهر الحياة الفكرية العربية الاسلامية عبر التاريخ العربي الاسلامي.

وفيما يتعلق بالحطابين، تذكر المصادر التاريخية[16] ان جميع أفراد الأسرة غادروا طرابلس نحو الشرق لاداء مناسك الحج في عام 877 هـ / 1472 / 1473 فحجوا وعادوا، وانهم في طريق عودتهم من الحجاز ـــ وقد مات بعضهم في موسم الحج ـــ توقف الحطابيون في مصر بالقاهرة حيث استقروا بعض الوقت، ويبدو انهم، في رحلتهم المشرقية هذه، كانوا يريدون الاستقرار في مصر بصفة نهائية حيث ان جميع أفراد الأسرة غادروا طرابلس كما لاحظ السخاوي، وهو وان ذكر ان الغاية كانت الحج، الا أن تقاليد الرحلة في طلب العلم في ذلك الوقت، كما أشرنا، ومفهوم الوطن العربي الاسلامي الواحد المفتوح، المسموح الاستقرار في أي جزء منه لكل مسلم، كانت تغري، في بعض الأحيان، المرتحلين بالاقامة في أي أرض يرتاحون لها، ويبدأون فيها حياتهم من جديد، وقد تنقطع صلتهم الأصلي. والاندلسيون الذين نزلوا ببلدان المغرب العربي، لأسباب عديدة، فضل بعضهم مواصلة رحلتهم الى بلدان المشرق العربي ؛ بمعنى آخر، أن اقامتهم في المغرب العربي لم تكن سوى استراحة في رحلة العودة الى المشرق. وربما لم يكن هدف الحطابيين الأساسي الاستقرار في طرابلس بشكل نهائي.

والواقع أن أحداث التاريخ المحلي لطرابلس، وقت مغادرة الحطابيين لها، لاتشجع على الاستقرار في تلك المدينة التي كانت تشهد، منذ حوالي منتصف القرن الخامس عشر، اضرابات داخلية بسبب انحسار نفوذ السلطة الحفصية في البلاد، وتفجر الصراع بين العائلات المتنفدة في المدينة، الأمر الذي مهد لمبايعة شخص يسمى سيدي منصور من أعيان مدينة طرابلس لحكمها عام 865 / 1460، نتيجة

(16) السخاوي، 288/7، احمد بابا، ص 589، وانظر أيضا، الزاوي ص 386، الأنصاري، نفحات النسرين، ص والمنهل العذب، ص

لجهوده في اطفاء نار الفتنة التي اندلعت بين عائلتين من عائلات المدينة[17]، وقد تصدى للمحاولات المتكررة للحفصيين المسيطرين على المغرب الادنى (تونس وطرابلس) استعادة سيطرتهم على المدينة مابين 1460 / 1462 م، وقبلت القبائل المقيمة في نواحي مدينة طرابلس بحكمة، ونزلت عند طاعته. بيد أن سيدي منصور، الذي اختاره الناس لحكمهم، لورعه وتقواه، سرعان ماتحول الى طاغية مستبد وظالم للعباد، فقام عليه ابن عم له، وقتله سنة 876 هـ/ 1471. لتخليص المدينة من جوره[18].

وفي السنة التالية غادر الحطابيون طرابلس في اتجاه الشرق، مما يعزز الاعتقاد، أن الظروف السياسية المطربة في مدينة طرابلس كانت أحد الأسباب وراء هجرتهم جميعا نحو الشرق، لذا فقد غادروها، كما ذكرنا، عام 877 هـ / 1472 م الى الشرق، وهدفهم المعلن اداء فريضة الحج. بيد أن الظروف المأسوية التي تعرضت لها أسرة الحطاب في القاهرة قد غيرت خطط وبرامج الأسرة، ولم يعد أمام الأبناء الذين أصبحوا أمام مصير غير واضح، بعد وفاة والديهما في القاهرة، الا التفكير في مسقط رأسهما، طرابلس، والحنين بالعودة اليهما، يوما ما، بعد اتمام دراستهما. ففي القاهرة التي نزل فيها الحطابيون بعد اداء فريضة الحج تعرضوا لوباء الطاعون الذي اجتاح مصر في ذلك الوقت، وبسببه توفي بعضهم هناك، ومنهم رب الأسرة عبد الرحمن بن حسين الحطاب وزوجته، في ذي الحجة عام 881 هـ / مارس/أبريل 1477 م. ويقول السخاوي، الذي ننقل عنه هذه المعلومات، ان عبد الرحمن الحطاب وزوجته توفيا في أسبوع واحد بسبب هذا الوباء الخطير[19].

وبالرغم من شدة المحنة التي حلت بالحطابيين فإن محمد الحطاب، الذي نترجم له، وأحد أخويه، الذين نجيا من الموت، بقيا في القاهرة الى سنة 884 هـ /

---

(17) شارل فيرو، **الحوليات الليبية منذ الفتح العربي حتى الغزو الايطالي** ط 2 نقلها عن الفرنسية وحققها بمصادرها العربية ووضع مقدمتها النقدية محمد عبد الكريم الوافي طرابلس : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان (1983) ص 61.

(18) المصدر نفسه، ص 61 ــ 62.

(19) السخاوي، 288/7.

1479 م[20]. والمصادر التي بين أيدينا تبخل علينا بأي معلومات عن نشاطهما في القاهرة خلال هذه السنوات، وأغلب الظن أنهما جاورا بالجامع الأزهر، وباشرا تلقي الدروس الدينية هناك على أيدي بعض الشيوخ هناك حتى عادا الى الحجاز في موسم ذلك العام بهدف الحج ثانية. وهناك بعد حجهما جاورا بالمدينة المنورة. وخلال العام التالي عاد الأخ، بعد حجه فيه، الى بلده، طرابلس الغرب[21].

ولم يذكر السخاوي، الذي ننقل عنه هذه المعلومات، اسم هذا الأخ، واغلب الظن انه شقيقه الأكبر الذي يطلق عليه السخاوي نفس الاسم محمد، كما ذكرنا.

أما محمد الحطاب الرعيني الذي أصبح يعرف فيما بعد — كما ذكرنا — بالحطاب الكبير تميزا له عن ابنه محمد الحطاب الصغير فقد بقي بالحجاز مجاورا بالأراضي المقدسة.

وهناك استأنف تلقي الدروس في علوم اللغة والفقه في المدينة المنورة التي انتقل اليها بعد عودة شقيقه. أولا، على أيدي اساتذة كبار مثل الشمس العوفي في اللغة. كما حضر عند السّراج معمر في الفقه، وغيره[22] ولم تطل اقامته في المدينة ؛ اذ انتقل منها الى مكة المكرمة، وهناك لازم بعض الاساتذة الاخرين، وتلقى منهم، أيضا، دروسا في اللغة والفقه مثل الشيخ موسى الحاجي والشهاب بن حاتم[23]. ويكشف ابنه محمد الحطاب الصغير، في مقدمته لكتابه الذي سماه «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل»[24] في حديثه عن اسانيده، والكتب التي قرأها واطّلع

---

(20) المصدر نفسه.

(21) المصدر نفسه.

(22) المصدر نفسه.

(23) المصدر نفسه.

(24) لقد كان الفقه أكثر العلوم الدينية التي تمحورت حولها الحركة الفكرية وكثر فيها البحث والتأليف وخاصة بعد سيادة المذهب المالكي في شمال افريقيا. وأغلب الكتب كانت فتاوى وشروحا وتعليقات على بعض كتب الفقه المألوفة كمدونة سحنون، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني، ومختصر ابن الحاجب، وكان الشيوخ يقومون في اغلب الأحيان بشرحها لتلاميذهم، وقد برز من بين تلك الشروح على وجه الخصوص شرح خليل بن اسحاق الجندي، الذي يرجع عهده الى منتصف القرن الرابع الميلادي (ت 797 هـ / 1366 م)، على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. وقد ظهرت بعد ذلك مجموعة كبيرة من الشروح المخصصة =

عليها، وحصل فيها على اجازات عديدة، عن الدور الكبير الذي قام به والده، الحطاب الكبير، في تعليمه والكتب الكثيرة التي درسها على يديه، كما يكشف عن أسانيد والده، وبالتالي الفقهاء الاخرين الذين درس عليهم الحطاب الكبير وأخذ عنهم، وكانوا من كبار فقهاء عصره، ومنهم الشيخ محمد بن أحمد بن موسى السخاوي[25] قاضي المدينة، والشيخ نور الدين أبو الحسن علي بن عبد الله بن علي السنهوري[26] الذي يعتبر شيخ المالكية في زمانه، وعبد المعطي ابن الخطيب التونسي[27]، ويحيى بن أحمد بن عبد السلام المعروف بالعلمي[28]، والحافظ أبي

= لشرح خليل، حيث عكف الناس على مختصر خليل شرقا وغربا، حتى أصبح الأمر في القرون المتأخرة مقتصرا على المختصر في بلاد المغرب العربي خاصة فقل أن نرى أحدا كما لاحظ أحمد بابا في نيل الابتهاج في القرن السابع عشر، يعتني بابن الحاجب فضلا عن المدونة، بل قصاراهم الرسالة وخليل (احمد بابا، ص 171).
لتفاصيل أكثر انظر مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، **كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون**، اعادت طبعه بالاوفست، مكتبة المثنى ببغداد ص 1628/2 ـــ 1629.

(25) هو محمد بن محمد بن أحمد بن موسى السخاوي المدني قرأ الفقه على المحي عبد القادر عبد الوارث كما أخذ أيضا عن القرافي، والعلمي، والسنهوري واللقاني، ولازم احمد بن يونس في كثير من الفنون، ويذكر عبد المعطي السخاوي صاحب كتاب تاريخ المدينة أن صاحب الترجمة تولى قضاء المدينة لمدة ثلاثين عاما، وكان قد تولى هذا المنصب قبيل وفاة والده الذي كان يشغله لنحو خمسين عاما انظر احمد بابا، ص 580.

(26) الشيخ نور الدين علي بن عبد الله شهر بالسنهوري نسبة لقرية من قرى مصر. ولد عام 814 هـ 1412/1411، وحفظ القران بقريته ثم تحول الى القاهرة والتحق بالأزهر حيث درس الفقه وعلومه على كبار العلماء من أمثال الزين الطاهر، والزين عباده، وأبو القاسم النويري، ويحي العلمي، كما درس الحساب والعربية على أيدي ابن المجد وابن هشام، والشمني. حج وجاور وأقرأ هناك في العضد وغيره، وصار باخر، شيخ المالكية وازدحم عليه الطلبة، أخذ عنه احمد زروق وقال عنه : «كان شيخنا السنهوري حافظا للفقه عارفا بالنحو والأصول، له شروح الجرومية وشرح المختصر». كما اخذ عنه الحسن المنوفى، ومحمد الحطاب الكبير. توفى تاسع عشر رجب سنة تسع وثمانين وثمانمائة (12 أغطس 1484 م) انظر : احمد بابا، ص 337 ـــ 338، السخاوي، 249/5.

(27) عبد المعطي بن خطيب المحمدي التونسي. ولد سنة تسع وعشرين وثمانمائة 1425 (1426 م) أخذ الفقه وأصوله عن عيسى الحصيني، وعلى الحسناوي، وابي القاسم المصمودي والتقى الفاسي تلميذ ابن عرفة، وعبد الغني النجمي. وحضر درس أحمد القشاني واخيه عمر، وتميز في فنون العلم. وقد أخذ عنه جانب محمد الحطاب اخرون، انظر، السخاوي، 81/3، احمد بابا، ص 286.

(28) يحي بن أحمد بن عبد السلام، عرف بالعلمي، بضم العين وفتح اللام، نسبة للعلم فيما قيل، =

الخير السخاوي، والشيخ شمس الدين محمد بن ناصر الدين المراغي. وتضيف بعض المصادر[29] انه تلقى دروسا عن الشيخ احمد زروق[30]، والشيخ علي

= ولد في تاريخ غير معروف بقسطنطينة واشتغل فيها على قاضي الجماعة عمر القلشاني. ثم رحل الى القاهرة وهو فاضل بحيث انه قال : لم يكن يفتقر لأحد في الاشتغال، وحضر يسيرا عند البساطي، واخذ الحديث عن ابن حجر، ثم انضم الى الحسام بن حريز، ثم لما ولّى الأخير القضاء استنابه في تدريس المنصورية. وتصدر للتدريس بجامع الأزهر وغيره. وتتلمذ عليه كثيرون خاصة في الفقه، وصدر باخره من أشهر علماء عصره. ثم حج سنة 875 هـ / 1471 م وقطن مكة وباشر تدريس الفقه وأصوله، والكلام، والمعاني، والمنطق. وتوفي يوم الاثنين رابع ربيع الثاني سنة ثمان وثمانين وثمانمائة 12 مايو 1483).
انظر، السخاوي، 216/10، احمد بابا، ص 636 ــ 637، الزركلي، 136/8.

(29) احمد بابا، ص 329، الانصاري، نفحات النسرين، ص والمنهل العذب ص 190، الزاوي، ص 386.

(30) هو الفقيه الصوفي احمد بن احمد بن محمد بن عيسى البرنس الفاسي شهير بزروق وكما كتب عن نفسه ولد يوم الخميس ثامن وعشرين من المحرم سنة 846 هـ (8 يونيه 1442م) وتوفيت عنه والدته بعد ولادته بثلاثة أيام، ولحقها والده بعد ذلك بيومين، فكفلت جدته حتى بلغ سن العاشرة، فحفظ القرآن الكريم، وتعلم صناعة الخرز، وفي سن السادسة عشر بدأ تلقي علوم الدين على شيوخ منهم علي السطي، وعبد الله الفخار، ورحل الى تونس لطلب المزيد من العلوم، فأخذ عن كبار علمائها كالشيخ الرصاع وعبد الرحمن الثعالبي، كما أخذ عن الحافظ التنيسي، والامام السنوسي، والشيخ حلولو وغيرهم. ثم رحل الى مصر والتحق بالأزهر حيث درس فيه على القورى، والزرهوني والمجاصي والنور السنهوري، والحافظ السخاوي وغيرهم. كما اشتغل بالتصوف فأخذ الرسالة القدسية وعقائد الطوسي على الشيخ عبد الرحمن المجدولي، كما أخذ التصوف أيضا عن احمد بن عقبة الحضرمي. وقد تخصص في جميع العلوم : التفسير، الحديث والفقه، الأدب، النحو، والتصوف. وله تآليف كثيرة يميل فيها الى الاختصار والتحرير. ومن مؤلفاته : شرحان على الرسالة، «شرح الارشاد»، و«شرح مواضع من مختصر خليل» و«شرح القرطبية»، و «العقيدة القدسية، للغزالي»، ونيف وعشرين شرحا على «الحكم، لابن عطاء الله»، و «شرح حزب البحر»، و «شرح مشكلات الحزب الكبير» و «شرح الأسماء الحسنى». وله كتاب «القواعد في التصوف» و «الكناش» و «الرحلة» وله مؤلفات كثيرة غير ماذكر، وتحتفظ المكتبات العالمية التي تهتم بالمخطوطات بنسخ من أغلب هذه المخطوطات.
لقد حج عدة مرات، وأخذ عنه جماعة من الأئمة كالشيخ اللقاني، ومحمد بن عبد الرحمن الحطاب، والزين طاهر القسنطيني وغيرهم. وتوفي في صفر سنة 899 هـ (نوفمبر 1494) بمنطقة ذكيران بمصراته ــ ليبيا وقبره مشهور، وزاويته ومسجده معروفان، ويقصدهما الطلاب لحفظ القران.
للمزيد من المعلومات عن امد زروق انظر : احمد بابا، ص 130 ــ 134، الانصاري، المنهل العذب، ص 181 ــ 184، ونفحات النسرين، ص ، الزاوي، ص 83 ــ 85؛ =

الخروبي[31]. وهذه المصادر التي خلطت بين محمد الحطاب الذي استقر في مكة وشهر بالرعيني، ولم يغادرها حتى مات، وبين أخيه الأكبر الذي يحمل نفس الاسم وشهر بالحطاب، وعاد الى طرابلس وتلقى دروسا عن الشيخين المذكورين، واغلب الظن أنه أخذ عنهما التصوف، حيث كان لكل منهمازاوية، (أحمد زروق في مصراته، وعلى الخروبي في طرابلس).

وفي عام 891 هـ / 1486 م وهو لازال مقيما في مكة، صاهر محمد الحطاب الرعيني شخص يسمى ابن عزم على ابنته[32]، وربما تكون هي التي رزق منها بابنه محمد، (أي الحطاب الصغير، وبركات).

لقد استطاع محمد الحطاب الكبير أن يؤسس نفسه كعالم مجتهد في مكة، رغم ظروف معيشته القاسية، حسب شهادة أستاذه السخاوي، والذي ننقل عنه هذه المعلومات. يقول السخاوي عن تلميذه الذي كان يلتقي به حتى سنة 894 هـ/ 1489 م، خلال هذه المرحلة من حياته في مكة، استطاع ان يجلس «للقراء في الفقه والعربية وغيرهما، وولى مشيخة رباط الموفق[33]، وباشر التكلم في عمارة

= على فهمي خشيم **احمد زروق والزروقية**، طرابلس : المنشاة العامة للنشر والتوزيع والاعلان (1981).

(31) علي الخروبي احد فقهاء طرابلس المتصوفين، وينتمي الى أسرة عريقة في العلم عاش في القرن الخامس عشر، أسس زاوية بقرقارش غربي طرابلس تعرف بزاوية الخروبي، وتلقى على يديه علوم الفقه والتصوف العديد من الطلاب منهم احمد زروق، محمد الحطاب، وابنه محمد علي الخروبي وغيرهم.

(32) السخاوي، 288/7.

(33) رباط الموفق يقع باسفل مكة، وقفه الموفق على بن عبد الوهاب الاسكندري سنة 604 هـ (سبتمبر 1207)، وكانت توجد بمكة ربط كثيرة يسكنها الفقراء وابناء السبيل الوافدين والحجيج، وقد أوقف عليها الموسرون أموالا. وكان يسكن باحد بيوتات رباط الموفق في أواخر القرن السابع الهجري المولى الصالح أبو عبد الله بن مطرف الأندلسي كما سكن أبو سالم العياشي في القرن الحادي عشر باحد بيوته، واستعمل بيتا آخر للطبخ، وحدثنا عن مكتبة كانت توجد به في وقف المغاربة من بين ماكانت تضمه «رحلة ابن رشيد السبتي». انظر أبو الحسن علي القلصادي، **رحلة القلصادي** المتوفى بباجة بافريقية سنة 891 هـ (1486) دراسة وتحقيق محمد أبو الاجفان، تونس : الشركة التونسية للتوزيع (1978) هامش 220، ص 134، وانظر أيضا أبو سالم العياشي، **رحلة العياشي** ص

وقف الطرحا، كل ذلك مع الفاقة والعفة، ونعم الرجل»[34]. وتسكت المصادر التاريخية عن تزويدنا بأي معلومات أخرى عن محمد الحطاب نزيل مكة. ولكن المصادر التي أرخت لابنه محمد تذكر انه ولد بمكة عام 902 هـ/1514 م[35]. وهذا يعني أن محمد الحطاب الكبير كان حتى ذلك التاريخ يعيش بمكة. وأيضا، يذكر ابنه محمد، في اشارة أخرى، أنه أتم بعض الدروس على والده عام 920 هـ/1514 م[36] وهذا يعني أنه حتى هذا التاريخ كان يعيش بمكة، ولانعرف عنه شيئا بعد ذلك التاريخ. ويمكن القول، أنه عاش أكثر من ستين عاما. وأغلب الظن، أنه مات في مكة المكرمة. وليس بتاجوراء كما يقرر الباحث عبد السلام الشريف[37].

أما محمد الحطاب، الذي يذكر الانصاري أنه مات في طرابلس عام 945 هـ/1539/1538 م وقبره معروف داخل ثغر طرابلس، واعتقد خطأ الشريف أنه تاريخ ومكان وفاة الحطاب[38] الكبير فإنه ينسحب على شقيقه الأكبر، الذي عاد الى طرابلس عام 886 هـ / 1481 م كما يقول السخاوي. والسخاوي الذي يقدم لنا ما نعرفه عن محمد الحطاب الكبير، نزيل مكة، يقول انه يُعرف بمكة «بالحطاب، ويتميز عن شقيق له أكبر منه اسمه محمد أيضا بالرعيني، وذلك الحطاب وان اشتركا في ذلك لكن للتميز ويعرف في مكة بالطرابلسي»[39].

اذن محمد الحطاب الذي عاش ومات بطرابلس، هو الأخ الأكبر لمحمد الحطاب الرعيني نزيل مكة. ولد في طرابلس عام 856 هـ / 1452 م وتعلم بها. وقد

---

(34) السخاويز 288/7.

(35) احمد بابا، ص 594، وانظر أيضا، الانصاري، المنهل العذب، ص 197، الزاوي، ص 387.

(36) محمد محمد الحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، طرابلس مكتبة النجاح الجزء الأول، ص

(37) أبو عبد الله محمد بن محمد الحطاب، **تحرير الكلام في مسائل الالتزام، ط 1**، تحقيق عبد السلام محمد الشريف بيروت : دار الغرب الاسلامي (1984)، ص 14.

(38) نفس المصدر، ص 14.

(39) السخاوي، 288/7.

أخذ عنه أخوه محمد الحطاب دروسا في الفقه قبل أن ينتقلا سويا الى الشرق وعاد بعدها الأخ الأكبر الى طرابلس، واستقر في ضاحية تاجوراء.

وبالرغم مما كان يتوافر للأخوين الحطاب من جو علمي وروحي في مكة المكرمة الا أن الأخ الأكبر، وربما لأسباب اقتصادية، قرر العودة الى طرابلس، كما ذكرنا حوالي 886 هـ / 1491 م حيث أسس زاوية. وبدأ يقوم بالتدريس فيها. وقد كانت الزوايا في ذلك الوقت، بالاضافة الى كونها مراكز للتعليم وايواء المسافرين والمحتاجين، كانت مراكز للنشاط الصوفي الذي أصبح ظاهرة واسعة الانتشار في شمال افريقيا، ومزدهرة في طرابلس بشكل خاص، باعتبار ان التصوف أصبح صيغة جديدة مقبولة من صيغ الورع الديني. فتحت التأثير المتعاظم لأعمال أبي حامد الغزالي، أصبح فقهاء السنة المالكيون يقبلون كثيرا من مظاهر التجربة الصوفية، بشرط أن تكون معتدلة، ودمج التصوف مع برامج تعليم علوم الدين المختلفة، وظهر فقهاء يجمعون بين علمي الظاهر والباطن، أو بين الفقه والتصوف، وانتشر التصوف بين العامة والخاصة على السواء[40].

ان المذهب المالكي الذي جدد وانتعش في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي في اقطار المغرب العربي بفضل مجموعة من الفقهاء الممتازين من أمثال ابن عرفه، أصبح المذهب الرسمي والشعبي السائد في شمال افريقيا في القرن الرابع عشر حيث سيطر فقهاء المذهب بشكل أساسي على كافة المؤسسات الدينية ويحتلون مناصب القاضي والمفتي وقاضي الجماعة، وكانت أسماء كبار الفقهاء تحجب اسم أي ولي من الأولياء الصالحين في ذلك العصر[41]. ومع ذلك كانت الحركة الصوفية مزدهرة وقوية. وازدادت قوة وانتشارا مع نهاية القرن الخامس عشر عندما وجدت حركة التصوف مجالا أوسع للنمو والانتشار، والتأثير الفعال في الممارسة الدينية ومظاهر الحياة الاجتماعية. وكان لهذا التأثير انعكاساته في ميدان النشاط الثقافي والتعليمي اللذان اصطبغا بصبغة دينية ـــ صوفية وهذا ما أعطى الزوايا التي أصبحت ظاهرة منتشرة آنذاك في المنطقة المعروفة اليوم بليبيا وغيرها من مناطق المغرب العربي وظيفة تعليمية واجتماعية بالاضافة الى وظيفتها التعبدية الموروثة من

---

(40) برنشفيك، ص 352.

(41) نفس المصدر.

التنظيم الأصلي للزاوية، وهو الرباط الذي كان مركزا للعبادة والعمل الديني والحربي.

وقد كانت الرباطات الاسلامية تنتشر على طول الساحل الليبي[42]، وقد تحول بعضهم الى زوايا في القرن الخامس عشر ومابعدها، علاوة على زوايا أخرى قام بتشيدها بعض الفقهاء والصالحين، لتقوم بمهمة التعليم والعبادة ورعاية السبيل والمحتاجين، ومن بين هذه الزوايا زاوية محمد الحطاب التي أنشأها قرب تاجوراء قريبا من ساحل البحر بعد عودته من مكة، وسرعان ماتحولت هذه الزاوية الى مدرسة يقصدها طلاب العلم، والمنتمين الى حركة التصوف. والمدقق في كتب السير والتراجي التي أرخت للحركة الفكرية في ليبيا في القرن الخامس عشر وحتى الثامن عشر يلاحظ كثرة المتصوفة والزهاد خلال هذه المرحلة[43] وقد أصبح محمد الحطاب الذي يقول عنه السخاوي بأن «له فضيلة تامة مع الصلاح والخير»[44] في أواخر عمره علما من أعلام الفقه، وصوفيا من كبار المتصوفة، يقصد مجلسه كبار الزهاد في ذلك الوقت، حيث كان التصوف من أبرز مظاهر الحياة الاجتماعية والفكرية في أقطار المغرب العربي عموما، وفي المنطقة الغربية والجنوبية مما يعرف اليوم بليبيا جنوبا[45]. وقد ترجم الحطاب سلوكه هذا في برامج زاويته التعليمية حيث كان يعلم طلابه التواضع عمليا، وخدمة العامة ومصالح الجمهور. ويكشف الفقيه الصوفي محمد بن علي الخروبي احد تلاميذ الحطاب جانبا هاما من شخصية الحطاب وسلوكه الصوفي، فيقول : «وكان هذا السيد من أصحاب الوالد رحمه الله تعالى ومن تلامذته رحمهم الله جميعا، وكان هذا الشيخ كثير العبادة شديد الورع زاهدا عالما عارفا بالله تعالى، له تطلع في علم التفسير،

---

(42) محمد الهادي شعيره «الرباطات الساحلية الليبية الاسلامية» ضمن أعمال مؤتمر : ليبيا عبر التاريخ، المنعقد في بنغازي بكلية الأدب (16 ـــ 23 مارس 1968)»، ونشر تحت عنوان **ليبيا عبر التاريخ**، بنغازي الجامعة الليبية ـــ كلية الآداب (19) ص 235 ـــ 247.

(43) انظر على سبيل المثال تراجم الأعلام في ابن غلبون، **التذكار فيمن ملك طرابلس وماكان بها من الاخيار**، واحمد النائب الانصاري، **المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب** وكتابه، **نفحات النسرين والريحن في من كان بطرابلس من الأعيان**.

(44) السخاوي، 289/7.

(45) برنشفيك، 384/2.

وأكثر كلامه فيه بالمواهب الربانية، والحقائق العرفانية، والنكث الصوفية. اذ كان له قدم فيه». ويضيف الخروبي أنه كان شديد الاقتداء برسول الله ﷺ في مشيته وجلوسه وأكله وشربه وجميع أفعاله ويقول : «الخير كله في ذلك» ويعلم ذلك لتلاميذه وزواره، ويعلم الناس العبادات بالقول والعمل ويتجرد أمام تلاميذه على شاطىء البحر ويبقى في مئزره ويعلمهم كيفية الوضوء والغسل.

ويواصل الخروبي حديثه عن معلمه فيقول «وكان هذا السيد : مهابا، وقورا، صموتا، دايم الذكر، ملازما للخلوة، الا اذا خرج للتفسير أو تقرير كلام القوم واظهار معاني حقائقهم، وشرح ما أشكل من عباراتهم، وبيان ماغمض من اشاراتهم»... وكان هذا السيد يستعمل السماع لكن بشرطه، ومع أهله، وفي محله»[46].

والواقع أن «السماع» أو استعمال الموسيقى في شكل مدائح واذكار فردية أو في شكل حفلات موسيقية أو غنائية وتسمى (حضرة) أحد الممارسات الصوفية التي كان فقهاء السنة يرفضونها ولا يتوافقون معها، تنظم لتوفير أسباب السمو الروحي وتسهيل عملية الانجذاب. وقد ثار جدل كبير في الأوساط الفقهية طيلة القرن الرابع عشر حول جواز أو عدم جواز ا لسماع. وقد كتب أحد الفقهاء التونسيين رسالة في مسألتين اختلف حولهما فقهاء طرابلس تتعلقان بالسماع فصّل فيهما وبين الوجه الشرعي فيهما[47].

وعلى أية حال مع أواخر القرن الرابع عشر نجد قبولا واسعا لمبدأ السماع ولم يبق أغلب الفقهاء مصرين على استنكاره. وكان الحطاب من بين الذين كانوا يحبون السماع، وكان يعقد له جلسات متنوعة على ثلاث مستويات الأولى خاصة مع خواصه، على حدة، ومع خواص خواصه، في جلسات أخرى، وفي جلسات ثالثة يحضرها عموم الفقراء أو الجمهور الواسع. وكان يستمع الى شعر ابن الفارض وأمثاله من شعراء الصوفية[48].

---

(46) نقلا عن الانصاري، **المنهل العذب**، ص 191 ــ 192، وانظر أيضا، الزاوي، ص 386 ــ 387.

(47)

(48) الانصاري، **المنهل العذب**، ص 192 ــ 193، الزاوي، ص 387.

وقد استمر الحطاب نزيل تاجوراء يواصل عمله في زاويته بتعليم الأدب الصوفية وتدريس فروع العلوم الدينية، وخاصة التفسير، للطلاب والمريدين الى أن مات في أواسط شعبان سنة 945 هـ/1547 م، عن عمر يناهز 92 عاما، ودفن بزاويته المذكورة بقرية تاجوراء. وقد كانت وفاته قبل مجيء الاتراك العثمانيين واحتلالهم لطرابلس في صيف 1551 م، بحوالي أربع سنوات.

تمحّل أبي الحجاج يوسف البلوي في استنباط الفوائد والنكت العلمية

«دراسة في كتابه ألف باء»

ذ. أحمد حدادي
كلية الآداب ــ وجـدة

قد يستغرب دارس الأدب الأندلسي، وهو يتصفح كتب التاريخ وتراجم الشيوخ ومعاجم العلماء والطبقات، إهمال ذكر عَلَم مبرز له قدم راسخة في الأدب والزهد والتاريخ واللغة، إذ إن الإشارات الواردة عنه في قليل من المصادر والمراجع لاتقدم لنا طبيعة مقامه الحقيقي في التراث الاسلامي، ثم ان المصادر المتداولة بين الدارسين لاتختار له من إنتاجه شيئا ذا بال وبذلك لانستطيع أن نتعرَّف شيئا كثيرا عن عقله ومنهجه واهتمامه، ولولا كتابي المطبوع الموسوم بـ «ألف باء» لطوي ذكره طياً.

التعريف بالبلوي ابن الشيخ (573 ــ 653 هـ)

هو أبو الحجاج يوسف بن محمد بن إبراهيم الانصاري البلوي البياسي، كان من أشياخ المؤرخين الأدباء المشهورين بالتصنيف والإقراء صحبة ابن سعيد زمانا باشبيلية ثم بالجزيرة الخضراء وحاضره غير ما مرة بحضرة تونس واستفاد من فنون آدبه مالا ينسى به ذكره وذكر أنه كان حافظالنكت تواريخ الأندلس حديثاً وقديماً، ذاكراً للفكاهات التي صيرته للملوك والكبراء جليسا ونديماً. الا أنه بُلي بالتقتير على نفسه الى حين حلول رمسه، فكان يجمع ما يحصل له من المرتَّب وأنواع

الإحسان ولا يخرج من ذلك الاَّ ما لابد منه مما يقيم به أَوَدَه الانسانُ[1] وكان عند سلطان افريقية في حظوة وراتب شهري[2]، وكان البلوي مؤرخاً[3] وفقيها[4].

وممن روى عن محمد بن حسن بن خلف الانصاري المعروف بابن صاحب الصلاة[5] وعبد الله بن الحسن بن أحمد الانصاري القرطبي[6] ويعد البلوي في مشيخة محمد بن أحمد الاستجي الحميري[7]. وله ذكر في أسانيد رواية بعض لأشعار[8] وغيرها[9]. قال السيوطي : قال الذهبي : كان علامة اخباريا لغويا بارعا في العربية وضروبها يحفظ الحماسة وديوان المتنبي وأبي تمام وسقط الزند والسبع المعلقات[10]. وكان رحمه الله موفور الحظ من علم اللغة والادب ذاكرا لهما متقدما فيهما ببلده مشاركا في العربية والفقه والأصول وغير ذلك مسائلا الى التصوف معدوداً في العلماء العاملين...[11].

تـآليفـــه :

1) الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، وهو تاريخ ابتدأ فيه بمقتل عمر

---

(1) اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى لابن سعيد 94 ــ 95. ط دار الكتب الاسلامية.

(2) المغرب في حلى المغرب لابن سعيد 73/2. ط دار المعارف بمصر.

(3) نفسه 210/1 ــ 427.

(4) نفح الطيب 296/4 ــ 363 و 147/1 ــ 175. وانظر كذلك كتاب رايات المبرّزين وغايات المميزين لابن سعيد ص 129. ط القاهرة.

(5) الاحاطة لابن الخطيب 74/3.

(6) نفسه 407/3.

(7) نفسه 329/2.

(8) الحلل السندسية في الأخبار التونسية للسراج الوزير 252/1.

(9) الحلل السندسية في الأخبار والأثار الاندلسية للأمير شكيب أرسلان 192/1.

(10) بغية الوعاة في طبقة اللغويين والنحاة 359/2 ترجمة 2189.
وانظر بعض أخباره في عنوان الدراية للغبريني 144 ــ 292 ــ 297.

(11) صلة الصلة لابن الزبير 218 وانظر أيضا : التكملة لابن الابار عدد 2089 وبروكلمان 310/1. ولاحظ الاختلاف في سنة الوفاة، وانظر كذلك ديوان أبي اسحق الالبيري ص 8. بتحقيق د. محمد رضوان الداية.

(رض) وذكر الحوادث الى خروج وليد بن طريف على هرون الرشيد ببلاد الجزيرة لما قدم الى تونس، جمعه للأمير أري زكرياء الحفصي صاحب إفريقية وهو في مجلدين، أجاد في تصنيفه وكلامه فيه كلام عارف بهذا الفن[12].

2) ألف باء وهو موضوع الدراسة.

3) تذكير العاقل وتنبيه الغافل[13].

4) تكميل الابيات وتتميم الحكايات، وهو مما اختصره للألبَّاء في كتاب الف باء[14].

5) الحماسة، وقد جمع فيه أشعار العرب من أهل المشرق والأندلس، في مجلدين وقد ضمنه الكثير من الحكايات والأشعار وأخبار الشعراء وما الى ذلك وأورد ابن خلكان أطرافاً منه[15].

6) فهرسة لم تذكره المصادر التي تترجم للكتب، وانما ورد ذكره في كتابه ألف باء[16].

الـدراســـة :

1) التعريف بكتاب الف باء :

قال حاجي خليفة : كتاب ألف باء في المحاضرات، وهو مجلد ضخم... ذكر فيه أنه جمع فوائد بدائع العلوم لابن عبد الرحيم ليقرأه بعد موته إذ لم يلحق بعد لصغره إلى درجة النبلاء... ثم ذكر تسعة وعشرين بيتا على عدد الحروف المعجبية وشرحه كلمة كلمة مع مقلوبه ومعكوسه. وأورد في أول الشعر ثمانية أبواب وفي آخره أربعاً من الكلمات المزدوجات المتشابهات الحروف، وهو تأليف غريب لكن

---

(12) هدية العارفين 126/1 ــ 127.

(13) كشف الظنون 394/1.

(14) نفسه 471/1.

(15) هدية العارفين 554/1. تاريخ الفكر الأندلسي لانخل بالنثيا 133 ط 1.

(16) الف باء 166/1.

فيه فوائد كثيرة[17].

ومما ذكره الدكتور محمد أبو الأجفان في تحقيقه لكتاب الافادات والانشادات لأبي إسحٰق الشاطبي أن هناك كتبا تتضمن تقييدات في مسائل مختلفة وفوائد وغرراً وطرائف وفوائد ولطائف المحاضرات وانشادات ثم قال : وقد حدثني الدكتور مصطفى الزرقاء عن كتاب طريف من هذا الصنف طبع بمصر منذ حوالي قرن لأبي الحجاج البلوي يحمل عنوان ألف باء، بناه مؤلفه على قصيدة رتبها ترتيبا هجائيا. وكان يأخذ من كل بيت منها كلمة أو كلمات يقلب حروفها، فإن خرجت صيغة مهملة تركها وإن خرجت صيغة ذات معنى تعرض له وأفاض في شرحه مستطرداً بذكر ما يتعلق به من شواهد وأخبار ونوادر، فمثلا إن كانت الكلمة دالة على بلد تحدث عن أعلامه وذكر ما يتصل به[18].

وهذا يدلنا على ان الكتاب لم يكن مشهوراً بين أيدي الناس الا في العقود المتأخرة وذلك بالرغم من أهميته الكبرى في العصور القديمة ويقول آنخل يالنثيا : وكتاب الف باء أشبه بموسوعة جامعة لفنون الثقافة العامة، وقد كتبه في أسلوب بليغ والتزم فيه السجع بين الحين والحين ورتب حروفه على حروف المعجم، وتناول فيه موضوعات في الحساب والطبيعة والنبات والحيوان وتكلم عن الانسان (صفة أعضائه وملامح وجهه وفضائله ورذائله، وتحدث في علم الاجتماع والشريعة والاديان والمذاهب وفقه اللغة ومخارج الحروف والنحو ومعاجم اللغة وعلم الصرف والشعر والحكايات والاساطير. والكتاب عبارة عن موسوعة مختصرة تجمع أطراف ثقافة أوساط الناس في عصره وتجعلها في متناول قارئه)[19].

وقال عنه أيضاً : وكان لغويا مؤرخاً شاعراً ذا إلمام نادر بما قالته العرب من شعر في الجاهلية والإسلام حتى ليقال إنه كان يحفظ حماسة الطائي وديوان المتنبي وكل ما قاله الستة المتقدمون من شعر الجاهلية وغير ذلك كثير.

---

(17) كشف الظنون 150/1 ــ 151. وانظر مقدمة الكتاب : الف باء 2، 3، 4 والأبيات ص 11، 12.

(18) الافادات والانشادات لابن اسحٰق الشاطبي، المقدمة ص 60.

(19) تاريخ الفكر الأندلسي 179 ط 1. القاهرة.

ولا شك أن هذه الثقافة الواسعة هي التي أهلته لأن يؤلف مثل كتاب ألف باء الذي يشتمل على كثير من الفوائد والنكت العلمية في مختلف الفنون.

وإذا علمنا أنه ليس من الترف العقلي أن نجد علماءنا الأجلة يقدمون زناد فكرهم في المسائل العويصة لتذليلها ويفكرون في السهلة الممتنعة لاستخراج نوادر وأحكام وغرائب وعجائب تلفت نظر المبتدي والمنتهي، فقد حاولوا أن يجدوا لكل مسألة تعليلا ولكل مشكلة حلا ففكروا في الحروف والأسماء والأفعال والجمل والنصوص والآيات والأبيات المشكلة والأحاديث المشكلة واستنبطوا مسائل عجيبة من المكررات والمبهمات والمتشابهات.

وكان العلماء يهيئون للسؤالات إجابات لطيفة وذكية، لأنهم كانوا إذا سئلوا أجابوا بما يفهم ولا يترك مجالا لشك السائل. وكان بعض الأجوبة بالبديهة والارتجال. وكانت الفوائد والنكت كثيرة غالبا في كتب الأمالي والمسائل والشروح وشرح الشروح. ونحن نعرف أن العماء كانوا يجدون لذة عظيمة ويشعرون بفرح عظيم عندما يصلون إلى معنى بديع أو نكتة حسنة أو طريفة من الطرائف. واذا عرفنا أن هؤلاء العلماء كانوا يخلصون النية في تأليف كتبهم اهتدينا الى سبب بقاء ذكر مؤلفاتهم العجيبة كالعمدة لابن رشيق وزهر الآداب للحصري وغيرها من الكتب التي نوه بها ابن خلدون وهي النوادر لابن علي القالي والكامل للمبرد وعيون الأخبار لابن قتيبة والبيان والتبيُّن للجاحظ، هذا الى مصادر أخرى كثيرة لايزال الأدب العربي يلهج بذكرها.

قال أبو الفتح ناصر المطرزي في كتابه : المغرب في ترتيب المعرب : النكتة كالنقطة، ومنها النكتة من الكلام وهي الجملة المنقحة المحذوفة الفضول. ويقال النِّكات بكسر النون قياساً على نطفة نِطاف وبُعقة وبِقاع ورُقعة ورِقاع[20].

وقال صاحب ترتيب القاموس : رطبة مُنكتة كمحدثة بدأ فيها الإرطاب[21] وقال الشريف الجرجاني : النكتة مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر

---

(20) المغرب (مادة نكت).

(21) ترتيب القاموس (نكت).

من نكث رمحه بأرض إذا اثر فيها، وسميت المسألة الدقيقة نكتة لتأثير الخواطر في استبطانها.

وقد تأتي النكتة في التراث الإسلامي بأسماء مختلفة منها : الفائدة ــ اللطيفة ــ النادرة ــ العجيبة ــ الغريبة ــ الطريفة ــ العائدة ــ الحقيقة ــ الدقيقة ــ التدقيق ــ التأويل ــ الوجه الغريب ــ المسألة وعيون المسائل ــ الحكاية ــ الموعظة ــ الوصل ــ التنبيه ــ التذييل ــ التكميل ــ التتمة ــ الإشارة ــ التلويح ــ الدرة ــ وقد يشيرون الى المعاني الدقيقة بقولهم قف ــ الخ الخ.

أما كتب الفوائد والنكت فهي كثيرة. وقد ذكر منها حاجي خليفة في كشف الظنون واسماعيل باشا في إيضاح المكنون وهدية العارفين وطاش كبرى زادة في مفتاح السعادة وذيل كشف الظنون وكذلك فوائد شيزكين في معلمة الخاصة بالتراث ــ عدداً عظيما يضيف المجال بذكر ذلك كله. اذ أن عدد ذلك يزيد على ثلاثمائة كتاب مما يتصل بالنوادر والمسائل والأمالي والفوائد. وذلك في علوم القرآن والحديث والفقه والأصول والشروح واللغة والنحو وغير ذلك.

أما لفظة التمحُّل فتعني طلب المعنى بالحيلة والتكلف قال صاحب ترتيب القاموس :

المحل : المكر والكيد والغبار والشدة والجدب وانقطاع المطر.

والمِحال بكسر الميم : الكيد ورَوْم الأمر بالحيل والتدبير والمكر والقدرة والجدال والعذاب والعقاب. والعداوة والمعاداة والأهلاك. ويقال مِحُّل به محلاً ومحالاً كاد سعاية الى السلطان. وما حله مما حلة قاواه حتى يتبين أيُّهما أشد. ورجل مَحْلٌ لاينتفع به. ويقال مَحّلْني أي قَوِّني.

قال علي رضي الله عنه : إن من ورائكم أموراً متماحلة، أي فتنا يطول شرحها. وليس بحديث كما توهمه الجوهري[22].

وقد نبه البلوي مراراً الى أن سيتحمل ويحتال في دراسة مواده اللغوية ومن ذلك قوله :

---

(22) ترتيب القاموس (م ح ل).

«... مثال ما ذكرته لك (أب) في بابه و(أخ) و (أد) وكذلك فكذلك الى آخر حروف المعجم، فلما لم يتزن لي ذلك احتلت عليه وتركت هذا المعنى وقلت (أب) الذي هو المرعى وأخ و(أد) وجئت بواو العطف في اللفظة حتى تدخل في الوزن ويصح دخولها في العروض التي بنيت عليها... الخ[23].

ومع أن البلوي جعل كتابه خاصاً بتربية ولده فإنه جعله كتاباً حافلاً بالروايات والعلوم والاشعار والأخبار، يقول في مخاطبة ولده :

«... قال عليه الصلاة والسلام : ما نحل والد ولداً أفضل من أدب حسن. وقيل : من أدب ولده أرغم حسده، ومن لم يجلس في الصغر حيث يكره لم يجلس في الكبر حيث يحبّ. وسياتيك قول ابن عباس رضي الله عنهما : ذللت طالبا فعززت مطلوباً...[24].

وبما أن البلوي ألف كتابه ليربي به ولده عبد الرحيم ويمتحن به عقله فإن ذلك يظهر في أبيات لزومية مصدّرا بها تأليفه. ومشيراً إلى أهداف أخرى من تأليف الكتاب : فيقول :

قال ابـن شيـخ يملي	على الـذي يستـملي
هـذا الكتـاب أصلي	أعددتـه لأصلــي
بـه عظـم الجهـل	حق يرى يا أهلـي
بالقـرب لا بالمهـل	يذوب ذوب المُهـل
صنعت من أجـل	عبـد الـرحيم نجلي
وذاكمــو لــعلي	اسقي من ذا الغـل

ويقول أيضا

جمعت في مهـــل	من جبل وسهـــل
فاختلــطت بــالهزل	الفاظـه والجـــزل
فهاكـه يــا خِلّــي	كـعسل او خَـــلّ

(23) الف باء 8/1.

(24) الف باء 18/1.

فخـــذه أو فـخـــل فرغت من سجـــل
نـفسي دعـا لاجـــل بصوتـــي المهـــل
ودمعـــــــــي المنهل يا رب ألّـف شملي[25]

ومن أجل أن يشحذ قريحة ابن ألف لابن نظماً يشتمل على 40 بيتاً على تركيب مخصوص وقال له :

بني تركت لك هذه الأبيات ذوات الأشكال ذات إشكال لكونها بريئة من الضبط عرية عن النقط وفعلت ذلك لتفتح لها ذهنك كما فتحت جفنك وتشحذ قريحتك، فتريح ذبيحتك، وتنظر ما انتجت معرفتك وأخرجت مغرفتك، فإن كسوت الأبيات جلبابها، ومنحت أسبابها وفتحت أبوابها فاشكلها ببيانك قبل بنانك وبفصاحتك قبل راحتك وأنت حينئذ الولد وزين البلد ولمثلك يقال أحدت، طلبت فوجدت، بارك الله فيك وفيما تخرجه من فيك. وإن كانت الأخرى ولم تَقْوَ عليها ألبَتَّة وعجزت عنها قريحتك الميتة فانظرها في آخر الكتاب مخطوطة مشكولة منقوطة، مفسرة ميسرة مكسوة معطرة وكف عن لومي وأمسك وبُؤ بالعجز على نفسك وسل مرشداً وقل منشداً :

رحم الله الحريري لو كـا ن رأى قائل هذا ســرَّه
ودرى أن قد أتى بعده من غاص في البحر فوافَى دُرَّه

وبعد فهي كما تراها نوع من المعنى، والاسم الذي لايسمى وضرب من اللغز وجنس من الرمز، أو يشكل حتى يشكل. وإذا شكل وقرىء لم يفهم إذ هو مبهم حتى يفتح مقفله، ويشرح مغفله فإذا فسر يسر واذا شرح فتح، فتح ان شاء الله الباب ويرفع لك الحجاب، فتدخل المجالس والقباب فتعتنق الكواعب الأتراب وتعتبق الألوة والكباب وتغتبق اللذيذ من الشراب بالكؤوس والأكواب وتسمع تلك النغمات من الغانيات وتلحظ ذلك النبات والزهر الذي هو أشتات، وتنظر التمر الذي في الغراسات النابتات في أشجار الجنات-الثابتات على الأنهار الجاريات. لعلك تتولى هذا الذي ذكرته من المعاني الفاخرة هي صفة جنات الآخرة فاقول إن في الدنيا ماهو أشهى واحلى مما ذكرت وأغلى هو العلم الذي

(25) نفسه 9/1 ـــ 10.

لاشيء أنفع ولا أرفع منه ولا لأحد غِنى عنه ومن طعم حَلاواته وتنعم بآياته وسحب ضافي أثوابه وتسرب صافي أكوابه لم يشتغل بسواه ولم يعدل عن سواه ورآه أنفع شيء ناله في اكتسابه. وأرفع توب اكتسَى به ألم تسمع ما قاله الشاعر المصيب والذي نال من العلم أو فر نصيب[26].

لئن رفع الغني لواء مال لأنت لواء علمك قد رفعتا
وان جلس الغني على الحشايا لأنت على الكواكب قد جلستا

ثم قال يجله من فضل المال على العلم :

جعلت المال فوق العلم جهلا لعمرك في القضية ماعدلتا
وبينها بنص الوحي بَوْنٌ ستعلمه إذا طه قرأتا

يريد قوله تعالى : ﴿وقل رب زدني علماً﴾[27]. وهذا الشاعر هو أبو اسحٰق ابراهيم بن مسعود الإبيري رحمه الله والقصيد حسن طويل كان الفقيه أبو عبد الله ابن سورة شيخي رحمه الله يحمل طلبته على حفظه لجودته، ولو اكتفى أحد بما عنده من العلم لاكتفى موسى عليه السلام ولكنه طلب الزيادة فقال للخضر عليه السلام : «هل اتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً»[28] فلولا ان العلم أفضل الموجودات ما أمر الله نبيه عليه السلام ان يستزيد منه... الخ.

ومن أبيات ذلك النظم المعمى الذي يشير اليه أبو الحجاج البلوي، وهو الذي بنى عليه كتاب قوله :

1. أخي اجيء بقيل ثقيل مهيب مهيب بطل بطل
6. اخال اخال بقول تقول يعيب بغيب يحل بخل
9. وآب وآب واب واب وات وات وبل وبل
10. وباء وباء وبا وتاء وثاء وبل وبل

---

(26) هذه الأبيات مقتطفة من تائية أبي اسحٰق الالبيري. انظر ديوانه 19 ـــ 30. محقق د. رضوان الداية طـ مؤسسة الرسالة.

(27) سورة طه 114.

(28) سورة الكهف 66.

12. واج واح وأخ واخ   واخ وأح وجـل وجـل

15. وصاح وصاح وصاح وصاح   وصاح وصاح وحـل وحـل

16. واد واد وآد واد   واد واذ ودل وذل

18. وار وار وار وار   واز واز وزل وزل

23. وال وال وال وال   وال وال وال وال

27. وانـا وانـا وانـا وانـا   وانـا وانـا وثـل ونـل

29. واع واع واغ اغ وواع وعا   وعـاء وعـل وغـل وغـل

31. واس واس واس واس   واش واش وسل وسـل

35. ولاء ولاء ولاء ولا   ولا ولاَ ولأل لال

40. أبيت أنيت أمام أمـام   ورأى ورأى المدل المذل

هذه هي بعض الأبيات التي تركها لابن دوات الأشكال ذات اشكال[29].

وهي كما ترى تحتاج إلى قدح زناد الفكر لاستخراج معماها وحل مشكلها وذلك بالنقط والشكل والقلب الى غير ذلك من التلاعب بالحروف المتشابهة الصور والأشكال.

وهذا يبين لنا كذلك طريقة السلف الصالح في تربية النشء وتمرين عقولهم على الاحاجي والمعميات والألغاز وبهذا بعد كتاب الف باء من الكتب التي تصنف في نوع : «أيها الولد» كما فعل الغزالي وغيره الا أن البلوي كان أكثر مادة واغزر علماً وابدع تفننا في ايراد العلوم من النقد والتصوف والاخبار والنوادر.

ولكي يتضح لنا منهج أبي الحجاج البلوي في تَمحُّله في استخراج المعاني والفوائد والنكت العلمية نقتطف له فقرة من باب، وهو باب الألف مع الدال واختها[30] اذ يقول فيه :

وأدّ وآد واد واد   واد واذ ودل ودل

اما «اد» فتقال لرجل منهم والد عمرو بن أد العامري[31]، له خبر سياتي إن

(29) الف باء 1/11 ــ 12.

(30) ألف باء 2/2، 3. الخ.

(31) جمهرة أنساب العرب لابن حزم 201 ــ 203.

شاء الله تعالى، واد بن طابخة بن الياس بن مضر[32]. قال الشاعر

أد بن طابخة أبونا وانسبوا   يوم الفخار أبا كأدّ تنفروا

تنفروا من قولهم نافر فلان فنفر عليه اذا حكم له بالغلبة، ويقال نسب ينسب في الشعر اذا شبب به، وينسب من النسب والفخار المصدر، والفخار الاسم ويحتمل ان تكون الهمزة في أد منقلبة عن واو لانصمامها على عادتهم في أرخ وورخ فيكون أو مأخوذا من الود وكذلك قال صاحب العين أدّ لغة في ود بمعنى الحب. وفي التنزيل : ﴿سيجعل لهم الرحمٰن وداً﴾[33] قيل معناه محبة في قلوب المومنين. والوُد والوَد والوِد المحبة، تقول بودي ان يكون كذا وكذا ود وداً ودا ودادة ووددا أي تمنيت. قال الشاعر :

وددت ودادة لو أن حظي   من الخلان ان لا يصرموني

وقال تعالى : ﴿ودوا لو تدهن فيدهنون﴾[34]. والود والوداد والمودة سواء وفلان ودك ووديدك مثل حبك وحبيبك ويجمع ود على اود كما قال النابغة :

اني كافي لدى النعمان خبره   بعض الاود حديثا كله كذب[35]

وود اسم صنم. وفي القرآن العزيز «ولا تذرن وداً ولا سواعاً»[36] قرأ نافع بالضم والباقون بالفتح وود لغة في الوتد، اسكنت التاء ثم ادعمت في الدال فقيل ود. قال ثابت رحمه الله : ود لغة بني تميم واهل نجد يقولون ود. وقال يعقوب عن أبي عبيدة يقال وتد تقديرها فضم، وقوم يقولونها وتد تقدرها جمل ومن قال ود في الوتد على الادغام، قال في الجمع أوتاد كمثل من قال وتد بغير ادغام. وفي القرآن العزيز ﴿وفرعون ذي الأوتاد﴾[37] وود أيضا جبل معروف قاله البكري واستشهد عليه بقول امرىء القيس

(32) نفسه 198.

(33) مريم 96.

(34) القلم 9.

(35) لم أعثر على هذا البيت في ديوانه.

(36) نوح 23.

(37) سورة ص 12.

تظهر الود إذا ما اسجدت وتواربه اذا ما تشتكر[38]

يصف سحابة وقوله اذا ما اسجدت أي سكن مطرها وقال الاعلم في شرح القصيدة الود هنا الوتد يبدو عنه سكون الديمة ويستتر عن احتفال مطرها ثم قال : وقيل الود أيضا اسم جبل[39].

ومعكوس ود : دّو. والدو موضع معلوم وبل لبني تميم بين البصرة واليمامة[40]. قال الاخطل :

وان اهتدت والدو بيني وبينها وما كان ساري الليل بالدو يَهتدي

والدو والدوية والداوية المغازة ومن شكله دوا. تقول دوي الرجل فهو دو ورجل دوى وامرأة دوى اذا كان بها داء باطن والدواء الشفاء ويقال فيه ايضا دواء بالكسر. ويقال الدوى مصقوراً الرجل الأحمق ويقال رجل دوى ودو أيضا للفاسد الجوف، والدواة معروفة وجمعها دويات ودوى ودوى ويجيء من مقلوب هذه اللفظة ودى يدي من الدية ومنه قول الشاعر :

يدى كل قتال وصرفك لا يدي فلا تخش في قتلى سوى الله ياظبي

وودى الحمار اذا انعظ واذا قطر أيضا والودي الماء الأبيض الذي يخرج على اثر البول يعتري منطول العزبة. والودي الغسيل واحدته ودية[41] وهي فراخ النحل وجمعه ودايا والودي الهلاك واودى الرجل هلك واودى به الموت اهلكه والوادي معروف وجمعه أودية، ويقال ادوى الرجل اذا دخل الداوية فهو مدو

(38) ورد في الديوان : قال امرؤ القيس في وصف الغيث ص 107 القصيدة 26.
تخرج الود اذا ما اشحذت وتواريه اذا ما تشتكر
وجاء في معجم البلدان لياقوت 366/5.
وترى الود اذا ما أشجذت وتواريه اذا ما تعتكر

(39) معجم البلدان لياقوت 366/5 : وُد موضع بتهامة.
وانظر فيه مناقشة لغوية لطيفة.

(40) معجم البلدان 490/2 : ارض ملساء بين مكة والبصرة...

(41) الودية : العسيلة. انظر كتاب النخل لابي حاتم السجستاني ص 123 ــ 141 ط مؤسسة الرسالة.

وكذلك ادوى القوم اذا اخذوا الدوابة فاكلوها والدواية جلدة رقيقة تعلو اللبن الحليب اذا برد. قال الشاعر :

بدا منك داء طالما قد كتمته كما كتمت داء ابنها ام مدوى

واما آد فمعناه مال... الخ...

ومن خلال دراسة هذه المادة نلاحظ مايلي :

1 ـــ ان كتاب ألف باء يعد من أهم المعاجم اللغوية في القرن السابع.

2 ـــ وانه مصدر من أهم المصادر اللغوية التي يذيل من ألف ابو علي الفارسي وابن فارس وابن جني بخاصة.

3 ـــ مساهمة الأندلسيين في تأليف المعاجم لم تحظ بعناية الدارسين قديماً وحديثاً. وبهذا يعد كتاب ألف باء أدق معجم شامل لغريب اللغة واكثرها استيعابا للشواهد المشهورة والمغمورة ولولا ما ادرجه الدكتور حسين نصار في كتابه المعجم الذي من بعض مؤلفاته ابن سيدة المرسي كالمحكم بخاصة وكذلك المخصص لتواهم الناس أن المغرب والأندلس لم يشتهر لهم شيء في هذا المجال. ولكن اذا ذكرنا مشارق الأنوار للقاضي عياض ومطالع الأنوار لابن قرقول واضاءة الراموس لابن الطيب الفاسي وتحفة الأريب لابن حيان والمثلث لابن السيد البطليوسي وكتاب الخيل المسمى مطلع اليمن والاقبال في انتقاء كتاب الاحتفال. وغيرها لوجدنا أن المغاربة والأندلسين لهم مشاركة حسنة في هذا الفن.

4 ـــ إن كتاب الف باء معجم من معاجم الأنساب والقبائل. واللغة والبلدان والاشياء وغيرها.

5 ـــ ويعد الكتاب في كتب التفسير لما فيه من الآيات الكثيرة وقد وجد شرحها البلوي توجيها معينا يمكن ان نستخلص منه كتاباً ذا منهج مخصوص. وقد كانت الدراسات القرآنية في الغرب الاسلامي نشيطة ومحمودة.

6 ـــ ومما يتصل بهذا مسألة القراءات وقد استفدنا من هذا النص شيئا من ذلك. وبما أن القراءات مرتبطة أشد الارتباط باللغة والنحو والصرف فان ندرك من خلال ذلك أهمية الكتاب.

7 ــ استكمال دواوين العرب والاطلاع على الروايات المختلفة لأسعار الشعراء وقد جاء في النص ما يبرهن على ذلك. واذا عرفنا أن علماء الغرب الاسلامي كانوا مغرمين باقتناء التحف والدخائر ونقلها الى البلاد لقراءتها وتدريسها ــ ادركنا قيمة هذه الأشعار التي كان البلوي يستشهد بها ويستخرج منها فوائده ونكته العلمية وفي فهرسة ابن خبير الاشبيلي وفهارس العلماء ورحلاتهم ما يوضح ذلك.

8 ــ وفي الكتاب علوم اخرى من البلاغة والبيان والعروض والأصول والطب والفلسفة والفقه وغير ذلك...

9 ــ كما أربى هذا الكتاب من معارفة على ما ألفه القدامى من الكتب المختصة في مجال معين ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما أورده في باب الألف مع الميم وذلك في ذكر أمّ كل شيء[42] اذ ان اورد مسائل تكمل ما أغفل أبو منصور الثعالبي في كتابه المشهور والبديع وهو المسمى ثمار القلوب في المضاف والمنسوب.

10 ــ الحرص على التنبيه على «استعمال العرب» وذلك في ضبط المسائل اللغوية والمعاني[43].

11 ــ يعد الكتاب أوسع معلمة لايراد المعنى والالغاز والاحاجي اللغوية والغريب واذا علمنا أن التميمي قد سبق بمسلسله وان أبا الطيب اللغوي قد سبق بكتاب الشجرة والصفاني بالشوارد وأبا زيد الانصاري بالنوادر وابا علي القالي بالنوادر والامالي. وابن فارس بمختصر الألفاظ وأبا علي الفارسي بالمسائل الكثيرة المشهورة فان في كتاب ألف باء اسرار هذه الكتب مستخلصة بمنهج دقيق وذكي.

12 ــ والكتاب مصدر مهم لرواية الحديث وغريبه[44] ولهذا يقول وهو في صدد ذكر الخط :

فصل : وقد سقت هذا الخبر شاهداً على الخط والكتاب وتطرقت الى تحصيل

---

(42) الف باء 277/2.

(43) نفسه 331/2.

(44) انظر مثلا 390/2.

هذه الفوائد في هذا الكتاب وكذا أفعل بكل خبر وحديث عجيب أطرق اليه بأدنى سبب حتى قيده بالكتابة في هذا الامام..[45].

13 ــ كان البلوي يعمي بعض الاحباب عن بعض مصادره اللغوية ومن ذلك قوله : مثلا :

فائدة : يقال توت وثوث بالثاء المثلثة ذكر ذلك بعض اهل اللغة قال ويقال اترجة واترنجة كما قالوا خروب وخرنوب وهو الينبوت...»[46].

14 ــ كان البلوي يقصد الى النوادر قصداً ويستنبط الفوائد استنباطاً ومن ذلك قوله : في مادة (عم)[47].

.. فان زدت راء جاء منه عمر وعمرو بالعين عمر وعمر الى غير ذلك فان زدت فيه واواً جاء منه عمرو اسم الرجل فان زدت نوناً جاء منه عمرون، اسم رجل واسم الجمع السالم قبل دخول الألف واللام، فإن زدت هاء التأنيت على مذهب العامة ذهب جمع الرجال، وبرزت عمرونة ذات الحجال. على ان لفظة عمرونة ليست عربية بل هي عامية صخرية ولم أسقها للقياس، لكن على مذهب كلام الناس فانظر الى هذا التغيير الغريب في هذا الاسم القريب كيف انقلب بالزيادة والنقصان الى شتى معان هل تجد هذا الشأن في غير هذا اللسان فاحمد الهك أيها الانسان على ما علمك من البيان والهمك من التبيان، ومعنى قولي والنقصان انك تهدم ذلك الاسم كما بَنيته وتحله من حيث اكملته حتى يصير الى الحرف الذي منه بدأت، (واغرب من هذا) ان الكلمة تتغير بأقل من الحرف وهي الحركة، تقول في تثنية قِنْو وصِنْو : قنوان وصنوان بغير تنوين فإذا نونت فقلت قنوان وصوان القلب الى لفظ الجمع بحركة واحدة في الكلمة مثل ان تقول هذا قنوان اثنان خذهما في قنوان ثلاثة لك عندي، وقد يذهب التنوين من الجمع بدخول الألف واللام في أوله فيشبه المثنى فلا يفهم الا بالمعنى مثال ذلك : هذان القنوان أعطيتهما اياك في القنوان الثلاثة التي أعطيتني قبل هذا، وما أشبه هذا

---

(45) الف باء 78/1.. 79.

(46) الف باء 183/1.

(47) نفسه 160/1.

مما يتبين فيه التثنية من الجمع والله ولي النفع. (وكذلك قالوا جوَالق) في الواحد بالضم وقالوا في الجمع جَوالق بالفتح. ففتحوا الجيم في الجمع وضموها في الواحد ولم يجعلوا بينهما فراقاً غير ذلك ولم يقولوا جوالقات وقالوا وتَرٌ عُنابل وهو المتين الصلب وفي الجمع عَنَابل فهذا أغرب مما تقدم (تقدم في الألفاظ المؤتلفة) من العين والميم نحو عم، ودونك في ذلك فائدة يا ابن عم : كان من دعاء الحسن بن أبي الحسن البصري رضي الله عنه يوم تغيب عن الحجاج ودخلوا عليه فلم يروه قال ياعدتي عند كربتي، ويا صاحبي عند شدتي ويا وليي في نعمتي ويا رب آبائي الأولين ابراهيم واسحٰق ويعقوب ويا رب طه وكهيعص وليس القرآن الحكيم عمٍّ عليهم مكاني ففعل الله ذلك به.

وازيدك أيضا يا ابن الوالدة في عمرو فائدة : وذلك انك لما زدت في آخره هاء التأنيث على المذهب الرثيث فقلت عمرونة اذ زدت في أوله كاف التشبيه فقلت كعمرونة ثم عكسته جاءك منه (تنور معك). (ويقرأ طرداً وعكساً) فهو قائم المعنى صحيح المبنى وليس يستغرب هذا، قد يوجد العكس في كثير من الكلام لم يلق له قائله بالا، انظر المنسوج في الحصر التي في الجدر : (توكل تكفا) (وسل تعطا) ان عكسته واسقطت توكل جاءك منه (اطعت لسوافك تنسا) كلام سديد له معنى مفيد. ولو بدلت لفظه توكل وقلت اس بمعنى اعط لجاءت الكلمات كلها مقروءة فقلت اطعت لسوافك تنسا. وهذا لم يلق له الذي عمله ولا الذي قرأه بالا وكذا غيره، ورأيت في حجر مكتبو (سعادة لصاحبه) فإن قدمت وقلت لصاحبه سعادة وعكسته جاءت منه (تداعسه بحاصل) كلام أيضاً مفيد. المداعسة : المطاعنة، والمداعس الرماح. قاله صاحب العين وفي الحديث : ان رسول الله ﷺ قال لأصحابه ليلة بدر : كيف تقاتلون فقالوا اذا دنا القوم كانت المراضخة فاذا دنوا حتى نالونا ونلناهم كانت المداعسة بالرماح حتى تقصدت. خرجه الخطابي رحمه الله. الخ الخ.

وهكذا نجد أبا الحجاج البلوي يتبع مواده اللغوية في اشباعها بحثا والتطرق الى تقاليبها ومعكوساتها وهو يستشهد بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وكلام العرب ويظهر تمحله واحتياله في البسط والتوسع في اضافة الحروف

وحذف الكلمات وذلك من أجل مسايرة ما يهدف إليه من إثبات القواعد والنظريات التي تريد تخدم كتابه وتعين على حسن الاستثمار والاستنتاج.

وهكذا لو تتبعنا الكتاب من أوله الى آخره لرأينا العجب العجاب من الفوائد ونكت العيون وانما اتينا بهذه النماذج القليلة فحسب لتوجيه نظر الطلاب الى هذا الكتاب النادر الفريد من نوعه. ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

ابن سبعين الفيلسوف المتصوف
بين بلنسية وسبتة

ذ. اسماعيل الخطيب
كلية أصول الدين ـــ تطوان

خلال القرن السابع الهجري تعرفت مدينة سبتة على مختلف الاتجاهات الصوفية :

برز التصوف المضبوط بظواهر الكتاب والسنة والذي مثله جماعة من المتصوفة العلماء، مثل : عبد الجليل بن موسى القصري[1] واحمد بن ابراهيم القنجائري[2] وأيوب بن عبد الله الفهري[3].

كما ظهر التصوف الطرقي، فمن تلاميذ أبي مدين وابن مشيش، وأبي العباس السبتي تكون الرعيل الأول لاساتذة مؤسسي الطرق الصوفية بالمغرب. وقد عرفت سبتة هذا الاتجاه في شخص أبي مروان عبد الملك بن بشر اليحانسي[4].

---

(1) دعي بالقصري لنزوله قصر كتامة وأصله من احواز قرطبة توفي بسبتة عام 608 ترجمته في : صلة الصلة 30 ـــ التكملة ترجمة 1818 ـــ نيل الابتهاج 184 ـــ طبقات المفسرين للسيوطي 49 سير النبلاء 13 : 96.

(2) من أهل قنجاير وعاش آخر حياته بسبتة وبها توفي عام 627. ترجمته في : الذيل والتكملة 1 : 46 ـــ العقد الثمين 3 : 5 ـــ برنامج الرعيني 154 ـــ التكملة 1 : 117 ـــ اختصار الأخبار 26.

(3) من أهل سبتة، حلق بجامعها وبها توفي عام 609 ترجمته في : جذوة الاقتباس 100 التكملة 1 : 242 ـــ غاية النهاية 1 : 172 شجرة النور 184.

(4) نسبة الى (يحانس) وهي قرية من قرى وادي آش. انظر «تحفة المغترب ببلاد المغرب» تحقيق فرناندو دي لاكرانخا طبع مدريد 1974.

كما برز التصوف الممزوج بالفلسفة، وقد عرفت سبتة في هذا المجال أبرز الذين مزجوا الفلسفة بالتصوف من الذين حملوا لواء الوحدة الوجودية المطلقة، ذاك هو عبد الحق بن ابراهيم بن سبعين.

ومن الملاحظ أن مدينة سبتة استقبلت مختلف تيارات الفكر الأندلسي الصوفي، ورحبت بشكل ملحوظ بالآتين اليها من رجالات التصوف و لم يضق أهلها ذرعاً بشطحات المتصوفة وشذوذهم وتطرفهم، ولا بأعدادهم الكبيرة التي صاحبت (مشايخهم) عند توجههم اليها.

وبذلك أصبحت سبتة مركزاً لاستقبال متصوفة الأندلس، حيث يجدون مجالاً أوسع لنشر أفكارهم.

ابن سبعين في مرسية

ولد ابن سبعين في بلدة من عِمل مرسية تسمى «قوطة» من اسرة نبيلة عربية ينتهي نسبها الى غافق بن الشاهد بن علقمة بن عك بن الديث بن عدنان، فهو عربي غافقي عكي.

وكانت لأسرته مكانة ملحوظة بمرسية وتولى أبوه خطة المدينة، فنشأ عبد الحق «ترفاً مبجلاً في ظل جاه وعز ونعمة»[5].

وقد اتجه مبَكراً نحو التلقي ــ ونحن وان كنا لانعلم الكثير عن تفاصيل المراحل الأولى من حياته، فإن بعض المصادر تمدنا بمعلومات طيبة عن هذ الفترة من حياته.

فالطور الأول من حياة ابن سبعين يبدأ من سنة 614 ــ وهذا هو التاريخ الأرجح لمولده ــ وينتهي حوالي سنة 640 هـ[6] وهي السنة التي دخل فيها الى سبتة، وكان سنه لايتعدى السابعة والعشرين.

في هذه المرحلة أخذ عن جماعة من شيوخ بلده، لم تصلنا أسماؤهم، ولا شك انه تلقى من علوم العربية وغيرها ماكان يتلقاه اقرانه من طلاب العلم، مما أهله

---

(5) الاحاطة 4 : 33.

(6) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ــ أبو الوفا التفتازاني ــ طبع بيروت 1973 ــ صفحة 35.

لقراءة مصنفات ابن دهاق[7] والحراني[8] والبوني[9].

ومؤلفات ابن دهاق ــ كما يقول ابن الخطيب نافعة في أبوابها حسنة الرصف والمباني منها شرح محاسن المجالس لأبي العباس أحمد بن العريف.

ومحاسن المجالس[10] كتاب غريب ــ كما يقول فالنسيا[11] : «بين فيه أصول طريقة صوفية جديدة كان لها أثر ظاهر في طريقة الشاذلية وبصورة أوضح في مذهب ابن عباد الرندي وتتلخص هذه الطريقة في بطولة الزهد في كل شيء ماعدا الله بما في ذلك الزهد في منازل الصوفية والعطايا والمواهب الالهية والكرامات وما اليها من المنن التي يهبها الله للنفس الانسانية».

وقد كان لهذه الآراء الصدى الواسع في فكر ابن سبعين[12] والمصادر التي بين أيدينا تشير إلى ان ابن سبعين تلقى التصوف على يد ابن دهاق[13] وهو أخذ ليس بالمباشر ــ كما اثبت الدكتور التفتازاني ــ بل عن طريق الكتب.

ونميل الى أن ابن سبعين لم يأخذ مباشرة عن اي شيخ، فاعتداده بنفسه لم يسمح له بالأخذ الا عن طريق المصنفات التي كان يلتهمها بشكل ملحوظ.

وهكذا فخلال مقامه في بلنسية تعرف على تلك المدرسة الصوفية الفلسفية الأندلسية التي أعلنت فكرة الحلول، وهي الفكرة التي لم تلق قبولاً عند عامة أهل الأندلس، وفي مقدمتهم الفقهاء.

---

(7) ابراهيم بن يوسف بن دهاق، يعرف بابن المراة سكن مالقة، وكان متقدماً في علم الكلام ذاكراً لكلام الصوفية، توفي بمرسية عام 611 ــ الاحاطة 1 : 325.

(8) أبو الحسن الحراني، عرف بالتفوق في علم الحروف والأسماء، سكن حماة وبها توفي عام 538 ــ شمس المعارف الكبرى 4 : 121.

(9) احمد بن علي القرشي. من علماء الأسماء والحروف توفي سنة 622. شمس المعارف الكبرى.

(10) نشره أسين بلاسيوس مع ترجمة فرنسية في باريس سنة 1931.

(11) تاريخ الفكر الأندلسي 369.

(12) كان لدعوة ابن العريف أثر واضح على الفكر الصوفي بالأندلس وتأثير على عامة «المريدين» الذين اندفعوا بقيادة ابن قسي للثورة على المرابطين ــ السابق 371.

(13) الاحاطة 4 : 33 ــ تاريخ الفكر الأندلسي 387 نفح الطيب 2 : 402.

(14) ابن سبعين وفلسفةالصوفية 40.

وقد أرجع الباحثون[15] أصل هذا الاتجاه الى ابن مسرة، الذي أسس مدرسة انجبت مجموعة من المفكرين الفلاسفة، أورد لنا المؤرخون اسماء بعضهم مثل : طريف الروطى، ومحمد بن مفرج المعافرى، وابن اخت عبدون وابان بنعثمان المبشر... وغيرهم[16].

ومن الملاحظ أن مدرسة ابن مسرة ــ أو المدرسة الصوفية الفلسفية الأندلسية ــ تأثرت كثيراً بالفكر الشيعي، فهذا اسماعيل بن عبد الله الرعيني ــ الذي ادخل بعض التعديل على آراء مذهب ابن مسرة ــ يقول عنه ابن حزم : اصبح عند فرقته إماماً واجبة طاعته يؤدون اليه زكاة أموالهم.. وصح عندنا عنه انه كان يقول بنكاح المتعة»[17].

ومن المعلوم أن الطرق الصوفية تميزت عن التصوف القديم باتخاذ شيخ خاص «مقامه في طريقته مقام الامام الشيعي»[18] يقدم له الولاء التام، ويطاع في كل صغيرة وكبيرة أمر بها ــ دون مراعاة لأمر الشرع ــ ويسمح هذا الشيخ لنفسه بالاجتهاد المطلق في أمور الدين ــ خاصة العبادات ــ ولذلك لم يجد الرعيني غضاضة في اباحة نكاح المتعة، مع علمه باجماع أهل السنة على تحريمه.

مثل هذه الآراء كان لها صدى في فكر الشاب ابن سبعين.

ونحن هنا لابد أن نقف وقفة لنتساءل : هل كان لعبد الحق من الوقت مايكفي لتخصيص بعضه للهو الشباب ؟

لا أظن ذلك، فقد نبغ واشتهر وهو دون الخامسة والعشرين، وصنف وذاعت أفكاره قبل هجرته من الأندلس، ولذلك فقد صحبه الجد منذ نشأته.

وقد ابتدأ حياته الصوفية بالانتساب الى الطريقة الشوذية التي أصبح علمها البارز.

---

(15) منهم (بلاتيونس) في كتابه «ابن مسرة ومدرسته» طبع مدريد 1946 (بالاسبانية).

(16) تاريخ الفكر الاندلسي 330.

(17) الفصل 4 : 200.

(18) الصلة بين التصوف والتشيع ــ د. كامل مصطفى الشيبي ــ ط 3 (1982) جزء 1 ص 471.

وهذه الطريقة كغيرها من الطرق تنتسب لمؤسسها أبي عبد الله الشوذي الاشبيلي «ذكر عنه ابن مريم في (البستان) أنه كان امام العارفين وتاج الأولياء المحققين وسيد الصالحين وانه كان نزيل تلمسان ومن أكابر العلماء العباد العارفين بالله»[19].

وقد اشتهرت طريقة الشوذي، وعرفت وتحدث المحققون من العلماء عن أفكارها كابن تيمية[20] وتقي الدين الفاسي[21] هذه الأفكار التي ترتكز أساساً على القول بالوحدة.

الوحدة عند ابن سبعين

يذهب الدارسون الى «أن الاسلام في عصر ابن عربي كان قد تمثل علوم اليونان جميعاً وذلك بفضل الدراسات الفلسفية اللاهوتية التي قام بها ابن سينا والغزالي وابن حزم وابن رشد، وأعقبت مذاهب الصوفية البسيطة الأولى، مذاهب ذات طابع نظري غالب وهي في أساسها تتجه نحو القول بوحدة الوجود وتقوم كلها على محاولة التوفيق بين شتى المذاهب والآراء وهي محاولة متشعبة محيرة»[22].

ونحن لا نستطيع أن نحدد معنى واحداً لفكرة الوحدة، ويكفي أن نوازن بين مفهومها عند ابن عربي ومفهومها عند ابن سبعين «فالوحدة التي يقول بها غيره من الصوفية والتي يتحقق بها السالك في نهاية الطريق هي مجرد بداية للوحدة المطلقة أو التحقيق على مذهبه هو»[23].

فابن سبعين يقول بالوحدةالمطلقة «واذا كان بعضهم يقول بالحلول والاتحاد وماشابه ذلك فإن هذا كله عنده في التحقيق باطل ووهم» ولذلك اعلن شعار «الله فقط» واستخدم مصطلح (هو هو) بمعنى الواحد الجامع لكل شيء أو واجب

---

(19) ابن سبعين وفلسفة الصوفية ــ نقلا عن (البستان) ص 68 ــ 70 طبع فاس 1309.
(20) مجموع فتاوي ابن تيمية مجلد 5 ص 107 (طبع القاهرة 1329).
(21) العقد الثمين 5 : 330.
(22) تاريخ الفكر الأندلسي 380 (نقلا عن آسني بلاثيوس).
(23) ابن سبعين وفلسفته الصوفية 4/6.

الوجود، ويشير الدكتور التفتازاني الى أن الحلاج سبق ابن سبعين في استخدام هذا الاصطلاح. ففي (الطواسين) يظهرنا الحلاج على أن الوجود الذي للمخلوقات هو عين وجود الخالق اي هو هو، وفي ذلك يقول «الحق ما اسلمه الى خلقه لأنه هو، وانى هو وهو هو»[24].

فالله ــ فيما يرى ابن سبعين ــ هو الوجود المطلق الحاوي للوجود المقيد، ولا خلاف بين الوجودين المطلق والمقيد الا من حيث الوهم لأن ماهيتهما واحدة، فانت تبصر المطلق في المقيد أو الواسع في الضيق والوحدة بينهما مطلقة[25].

ابن سبعين في سبتة

حوالي سنة 640 دخل ابن سبعين سبتة بطريقته، واتباعه، وأفكاره.

ولنا أن نتساءل عن الدافع وراء اختياره لمدينة سبتة دون غيرها من مدن الأندلس والمغرب.

لقد كانت سبتة خلال تلك الفترة تحت حكم أبي علي الحسين بن خلاص البلنسي، الذي شجع الحركة العلمية، وأصبحت سبتة في عهده مثابة للعلماء والأدباء يفدون اليها بدعوة من أميرها فيجدون كل عناية ورعاية.

وقد كان الجو العلمي، الذي اشتهرت به سبتة مشجعا لطائفة كبيرة من أهل الأندلس على النزوح اليها، وهكذا أمها ــ خاصة في القرنين السادس والسابع ــ طائفة من العلماء والأدباء والمتصوفة، حيث وجدوا الجو المناسب الذي يتطلع اليه كل عالم وباحث.

هذه العوامل رغبت ابن سبعين في التحول الى سبتة بـ :

1) طريقته : فإذا كان عبد الحق في بداية أمره قد انخرط في سلك الطريقة الشوذية فانه لم ينتقل الى سبتة الا بعد أن أصبحت له طريقته، التي وان اخذت

---

(24) السابق 215.

(25) لا مناص هنا من الرجوع الى كتاب (ابن سبعين وفلسفته الصوفية) للتعرف اكثر على هذه النظرية.

من الطريقة الشوذية قولها بنظرية الوحدة، فإنها استقلت عنها بالتطور الذي احدثه ابن سبعين في هذه النظرية.

2) اتباعه : صحب ابن سبعين من مرسية جملة من اتباعه الفقراء، لم يكن جلهم في مستوى فهم مقولاته، كما يقول ابن الخطيب : «وكثر اتباعه على مذهبه الذي يدعو اليه من التصوف نحلة ارتسموا بها من غير تحصيل لها»(26).

3) افكاره : وهي الافكار الفلسفية التي ترتكز أساساً على فكرة الوحدة المطلقة.

وأريد هنا أن أشير الى أن اتباع ابن سبيعين في سبتة لم يكونوا على مستوى من العلم والفهم يسمح لهم بمناقشة افكار شيخهم، بل كانوا كغالبية اتباع الطرق، تستهويهم المظاهر والطقوس، واحاطة الشيخ بكل مظاهر التقديس.

ويظهر أن اعدادهم كثرت في سبتة بشكل ملحوظ، وهؤلاء الاتباع كانوا يلبسون لباساً خاصاً ولهم طريقتهم المميزة التي تخالف الاعراف السائدة. الى ذلك يشير ابن الخطيب بقوله : «يتولى خدمته الكثير من الفقراء السفارة أولى العبا والد قاقيس ويحفون به في السكك»(27).

ويقول «البادسي» : «لما استقر عبد الحق المرسي بسبتة أظهر التصوف، فكلفت به امرأة موسرة فتزوجها وانفقت عليه مالاً وبنت له زاوية في داخل دارها»(28).

في هذه الزاوية كان أتباعه يرددون الادعية التي وضعها لمريديه «وهي بليغة الأسلوب ومعبرة عن الوحدة المطلقة ويعلن ابن سبعين فيها بصراحة انه عين الحق، فمنها على سبيل المثال هذا الدعاء الذي وجدناه في (رسالة التوجه) يناجي فيه ابن سبعين ربه قائلا : «يا الله، يابد، يا حق، القَبْلُ والبَعد، والقُرب والبُعد، والجهة والتوجه، والاشارة والمشير، والمسافة الذهنية والحسية، منى والى وأنت المنزه عن ذلك. ولا مسافة بيني وبينك، لأنك هُوية هويتي وآنية آنيتي، بل آنيتك ولا آنيتي

(26) الاحاطة 4 : 32.

(27) الاحاطة 4 : 33.

(28) المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف ــ لعبد الحق البادسي. تحقيق سعيد اعراب ــ الرباط 1402 ــ 1982.

وهويتك ولا هويتي بل أنت أنت... فإن انعمت علي بك يا مقصودي يا معبودي يا محركي يا مسكني يا أنا بافراط الاستحقاق والغيبة والسكر وحال المحو»[29].

وفي هذه الزاوية كان الاتباع يرددون السماع والانشاد المنغم، ولا شك ان أشعار شيخهم كانت في مقدمة ما ينشد، كقوله :

كم ذا تموه بالشعبين والعلم	والأمر أوضح من نار على علم
وكم تعبر عن سلع وكاظمة	وعن زرود وجيران بذى سلم
ظللت تسئل عن نجد وانت بها	وعن تهامة هذا فعل متهم[30]

ويتحدث «فالنسيا» عن اتباع ابن سبعين بسبتة فيقول : «ثم انتقل الى سبتة حيث رأس جماعة تالف معظمها من الفقراء والسفارة... ومضوا يسرحون في البلاد مشتملين بكساء من الصوف حاملين عدلاً غليظاً ينامون عليه في السكك وكانوا يسمون السبعينية»[31].

وفي تلك الزاوية، ومنزل الزوجة الثرية عكف ابن سبعين على تصنيف أهم مؤلفاته، وفي مقدمتها :

ـــ كتاب «بد العارف» : ذكر «البادسي» عن أبي عبد الله الدباغ ـــ وكان شيخ مدينة سبتة في وقته ـــ ان ابن سبعين الف بمدينة سبتة كتاباً لم يطلع عليه غيره. وان الدباغ اطلع عليه عن طريق المكاشفة ؟! وانه ذكر لابنه ان الكتاب كتاب سوء، وانه أمر ابن سبعين بتمزيقه فما فعل. ثم قال البادسي : واظنه الكتاب الذي ظهر له بمغربنا الذي سماه «بد العارف»، وهو كتاب مذموم فيه هذيان كثير وكفاه قبحاً ان سماه البد، والبد في اللغة الصنم[32].

وكتاب «بد العارف» كتاب فلسفة تحدث فيه عن طائفة من المشكلات الفلسفية وتوسع عند الحديث عن مشكلة النفس والعقل، وحاول اثبات مذهبه وابطال مذاهب غيره، كما تعرض لاقسام التصوف، وبعض مباحث العلوم الطبيعية

---

(29) ابن سبعين وفلسفة الصوفية 449.

(30) الاحاطة 37.

(31) تاريخ الفكر الأندلسي 387.

(32) المقصد الشريف 69.

والفلكية، وعلم النبات والحيوان وغير ذلك[33].

وكما يذكر «البادسي» فالكتاب ظهر وانتشر بالمغرب قبل ان يغادره ابن سبعين الى المشرق.

ــ «المسائل الصقلية» : وهي اجابة ابن سبعين عن الأسئلة التي وجهها الامبراطور فردريك الثاني الى حكماء المسلمين في مصر والشام والعراق واليمن فرجعت اجوبتهم عليها بما لم يرضه، فسأل عن المغرب والأندلس، فقيل له ان بها رجلا يعرف بابن سبعين. يقول ابن الخطيب : «ولما وردت على سبتة المسائل الصقلية وكانت جملة من المسائل الحِكَمِية وجهها علماء الروم تبكيتاً للمسلمين انتدب الى الجواب عنها على فتِيّ من سنه وبديهة من فكرته»[34].

وهذه الاجوبة اطلعت قارئيها على مدى استيعاب ابن سبعين لفلسفة أرسطو، مع نزعته الاستقلالية وما تفرد به من رأي، حيث تبرز شخصيته الفلسفية، مع اشارته لمذهبه في الوحدة المطلقة.

ولعل النقد الاكبر الذي وجه لابن سبعين كان بسبب هاذين الكتابين، فمن خلالهما ظهر اتجاهه الفلسفي، وبرزت آراؤه حول الوحدة المطلقة، وما كان ولفقهاء سبتة أن يغضوا الطرف عن حركة ابن سبعين وما ينشره من آراء بين العامة والخاصة، يقول المقري : «ولما توفرت دواعي النقد عليه من الفقهاء، كثر عليه التأويل ووجهت لألفاظه المعاريض وفلّيت موضوعاته...»[35] فما كان من ابن خلاص الا أن أجبره على مغادرة سبتة[36].

---

(33) ابن سبعين وفلسفة الصوفية 103.

(34) الاحاطة 4 : 34.

(35) نفح الطيب 1 : 591.

(36) المقصد الشريف 69.

REFERENCIAS A MALAGHA EN EL *MIʿYĀR AL-MUGRIB* DE AL-WANŠARĪSĪ

Da. MARIA ISABEL CALERO SECALL

No descubro nada nuevo al afirmar que los corpus de *fatwas* son fuente de datos muy interesantes para la investigación de campos distintos del específicamente jurídico como han señalado opiniones autorizadas dentro del arabismo(1). Mi comunicación intenta poner de relieve como una de estas colecciones de *fatwas*, el *Miʿyār al-Mugrib* de al-Wanšarīsī(2) contiene numerosas referencias a Málaga y sus distritos que pueden completar y enriquecer el conocimiento sobre su historia, sus gentes, sus costumbres, sus lugares, etc., en resumen, informaciones diversas, además de las jurídicas. Y a inicié este camino en un trabajo que aparecerá en el volumen Homenaje al profesor J.M. Fórneas sobre «Comares en el *Miʿyār* de al-Wanšarīsī». Ahora, intento extender el estudio a todas aquellas *fatwas* que hagan referencia a la actual provincia de Málaga, dado que los límites en época islámica fluctuaron según las distintas épocas.

Debo aclarar en primer lugar que los dictámenes que voy a comentar son numerosos y de diferente temática, puesto que están desperdigados en los diversos volúmenes de los que consta esta obra de al-Wanšarīsī. Por ello, el método que he elegido para tener un cierto orden en mi exposición es seguir paso a paso cada uno de dichos volúmenes que, como se sabe, se clasifican según la división clásica de las obras de *fiqh*. Por esta razón no atenderé a un orden geográfico que comenzando por aquellas consultas que mencionan a la capital Málaga, detallaran a continuación las que se refieren a su zona oriental y después a las de la occidental.

Incluyo, además, las *fatwas* alusivas a la actividad de Ibn Hafsun, rebelde andalusí de los siglos IX y X, las cuales pueden no referirse exclusivamente a la antigua Cora de Rayya, de la que Málaga fue primero una de sus ciudades más importantes y, posteriormente, su capital.

(1) R. Brunschving, «Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien», *Studia Islamica*, 3(1955), 61-73 ; Cl. Cahen Considérations sur l'utilisaton des oeuvres de droit musulman par l'historien»; *Atti III Congresso di Studi Arabi e Islamici. Ravello, 1966*, Nápoles, 1966, 239-246 ; V. Lagardère, «La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus», *Al-Qantara*, VI (1986), 135-228 ; J. López Ortíz, «Fatwas granadinas en los siglos XIV y XV», *Al-Andalus*, V (1941), 73-127 ; D. S. Powers, «Fatwas as source for legal and social historry : A dispute over andowment revenues from Fourteenh century», *Al-Qanṭara*, XI(1990), 295-342 ; M. I. Fierro, «El derecho mālikī en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, XII (1991), 119-132.

(2) Ed. dirigida por Muḥammad Ḥaŷŷī, Rabat-Beirut, 1981, 13 vols.

Uno de los aspectos que considero más interesante es el relativo a los topónimos, algunos de ellos de difícil identificación, probablemente por ser despoblados de la época o por la corrupción evidente del topónimo al ser desconocido por el copista o copistas, como por ejemplo, las alquerías al-Zāwiya, al-Zanŷ, Sināṭan. Otras se corresponden con las actuales Sedella, Teba, Zalía, Bentomiz, Casarabonela, Marbella etc. circunscritas en su mayoría a la zona de la *ašarqiyya* malagueña, conretamente a la demarcación de Vélez.

De puede afirmar que en su mayor parte, las *fatwas* pertenecen a la última época del Reino nazarí de Granada y su contenido demuestra la situación precaria y difícil que se vivía en tierras malagueñas por el acoso cristiano, hecho que origina problemas relacionados con los cautivos, con la emigración, con la delicada situación de los ḥabus y de las mezquitas de las zonas fronterizas, especialmente.

Ante la imposibilidad de comentar y traducir en este trabajo todas las consultas que de algún modo tienen relación con Málaga, algunas puramente circunstanciales, que nada aportan al objetivo que me he propuesto, sólo comentaré las que creo tienen una especial relevancia para conocer mejor a la socidedad malagueña en época islámica.

Volúmen I : En este volúmen, dedicado a los *Ibādāt,* slo hay una *fatwà* que reseñar, relativa a la ciudad (*madīna*) de Vélez. Es un dictámen de Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Anṣārī al-Saraqusṭī, *muftī, ustād̲* y teólogo granadino muerto en 865/1460-61[3].

(Miᶜyār, I, 276-278) : Se trata de un caso de innovación *bid'a)* en la oración *(ṣalà)* Se pregunta si es lícito lo que se hace en la ŷāmiᶜ *al-juṭba*, intramuros de la citudad de Vélez, cuando sube el *jaṭīb* al alminbar y el almuédano comienza la llamada a la oración *(ad̲ān).* Entonces se levanta el encargado de la distribución de las secciones coránicas y se pone de pie al lado del alminbar en calidad de *jaṭīb* y se dirige a los presentes estimulándolos a la plegaria e invocando al emir de los musulmanes, es decir, actuando como el verdadero *jaṭīb*. La respuesta de al-Saraqusṭī, emitida el 22 de Muḥarram del año 858/22 de enero de 1454, es contraria a esta innovación pues no es de *sunna* ya que los alfaquíes dictaminaron las prescripciones del viernes antes de la *juṭba* y después de ella y nada dijeron al respecto. Por ello no debe considerarse la actuación de este «*jaṭīb*» como obra piadosa sino como una intolerable innovación. A dicho personaje se le denomina, tanto en el título introductorio de la *fatwà* como en la respuesta *jaṭīb al-sāriyya,* es decir, de la columna,

---

(3) Al-Tunbuktī, *Nayl al-ibtihāŷ,* ed. marginal al *Dībāŷ* de Ibn Farḥūn, Cairo, 1911, 314 ; L. Seco de Lucena, «La escuela de juristas granadinos del siglo XV», MEAH, VII (1959),15.

término, a mi entender, peyorativo para diferenciarlo del *jaṭīb al-minbar* que es el verdadero.

Volúmen II : *Ŷihād*. Sólo incluye dos fatwas que tienen relación con Málaga.

1) *(Miᶜyār*, II, 137-140) : *Fatwà* solicitada a al-Wanšarīsī por Abū ᶜAbd Allāh b. Qūṭiyya[4], antiguo cadí de Ronda y su Serranía, desde Marbella, ya en manos cristianas, Esta *fatwà* ha sido objeto de numerosas referencias de la historiografía actual, destácandose el análisis y la tradución completa de F. Maíllo, «Consideraciones acerca de una fatwà de al-Wanšarīsī»[5]. Plantea el caso de un individuo que no pudo emigrar a tierras musulmanas por estar buscando a un hermano suyo al que no había encontrado. Entonces decide permanecer en Marbella para servir de portavoz a sus hermanos musulmanes, hablar en su nombre y defenderlos ya que es el único capaz de descempeñar dicho papel. Se pregunta si es posible que se quede en Marbella por este motivo y, asimismo, se consulta sobre diferentes cuestiones relativas a la pureza legal que le surgen a este individuo en su trato con los cristianos.

La respuesta de al-Wanšarīsī, que en opinión de Maíllo ignora o pretende ignorar la peculiar situación marbellí, es tajante en contra de su permanecia, obligándole a emigrar a la *Dār al-Islām* y no teniendo en cuenta el drama que allí se está soportando. Añade al-Wanšarīsī una serie de consideraciones acerca de los principios de la Ley msulmana difíciles de cumplir en esas circunstancias. Todo ello viene a demonstrar la inmovilidad del *fiqh* magrebí en el siglo XV.

2) (*Miᶜyār*, II, 158-191) : Los alfaquíes de Málaga remiten a la capital Granada una cuestión relativa a un individuo que tenía un esclavo cristiano, próximo a la plubertad. Vino un alfaqueque[6] procedente de tierras enemigas

---

(4) Sobre au actividad como cadí de la Serranía de Ronda, véase M. Acién Almansa, *Ronda y su serranía en tiempo de los Reyes Católicos*, 3 vols., Málaga, 1979, I, 88, 105y 127.

(5) En *Studia Historica. Historia Medieval*, III, 2(1985), 181-191 ; H. Mu nis, *«Asnà l-matāŷir fī bayān aḥkām man galaba ᶜalà waṭanihi al-naṣārà wa-lam yuhāŷir por Abū l-ᶜAbbās Aḥmad b. Yaḥyà al-Wanšarīsī», RIEI, V (1957), 129-191 ; E. Amar, La Pierre de touche des fétwas, Archives Marrocaines*, XII-XIII (1908), 192-194 ; I. de las Cagigas, *Minorías étnico-religiosas de la Edad media española*, II. *Los Mudéjares*, Madrid, 1948, 65-70. E. López de Coca, «Granada y el Magreb : La emigración andalusí (1485-1516)», *Relaciones de la Península Ibérica conel Magreb (siglos XII-XVI). Actas del Coloquio*, ed. M. García Arenal y M. J. Viguera, Madrid, 1988, 418.

(6) Sobre la figura del alfaqueque castellano, véase, Juan de Mata Carriazo, «Un alcalde entre los cristianos y los moros en la frontera de Granada», *Al-Andalus*, XIII (1948), 35-96 ; J. Torres Fontes, «El alcade de entre moros y cristianos del reino de Murcia», *Hispania*, XX (1960), 55-80 y «Notas sobre los fieles del rastro y alfaqueques murcianos», MEAH, X (1961), 89-105 ; L. Seco de Lucena, «El juez de frontera y los fieles del rastro», MEAH, VII (1958), 137-140 y «Sobre el Juez de Frontera», MEAH, XI (1962), 107-109.

y lo rescató a cambio de una cantidad de dinero. Pero el esclavo decide hacerse musulmán[7] y el alfaqueque reclama que se le entregue el joven o que se le restituya el precio pagado. El problema surge porque el joven al haberse convertido al Islam no puede ser entregado y el vendedor, por su parte, se niega a devolver el dinero cobrado pues el trato se concluyó siendo cristiano. La respuesta consta de dos partes. En la primera, se examinan los diferentes puntos de vista jurídico de algunos textos y de opiniones autorizadas, comenzando por establecer la distinción entre los cuatro tipos de cautivos contemplados en la doctrina, a saber, los adultos varones, los menores, los viejos y enfermos y las mujeres. Los jurisconsultos granadinos son partidarios de que el rescate del cautivo malagueño sea anulado, el precio retribuido al alfaqueque y el esclavo quedara en posesión de su amo. Pues si el alfaqueque vuelve al país de los cristianos sin llevar al cautivo ni el dinero, aquellos pueden considerar violado el pacto y todo ello ocasionar un perjuicio para los cautivos musulmanes que es encuentran en manos cristianas. En la segunda parte de la *fatwà*, se examinan las observaciones enviadas desde Málaga, refutándolas puntualmente. Finalmente, existe una acerba crítica de un alfaquí anónimo a la *fatwà* que Emile Amar[8] identifica con el mismo al-Wanšarīsī.

Volúmen III : *Nikāḥ*

1) *(Miᶜyār*, III, 175-176) : Se pregunta a Ibn Manẕūr desde *Ḏakwān* (Coín), en la *al-Garbiyya* de Málaga, sobre el caso de un hombre que se casó con una mujer en el *ḥiṣn Aṭība* (Teba). Después él la repudió, con repudio único y, más tarde, quiso ejercer et derecho de retorno. Tomando el escrito de la dote marchó con el hermano de la esposa, su *walī,* hacia el cadí, quien prescribió el retorno y les ordenó la testifición del mismo. Pasado un tiempo, la convivencia entre los esposos se deteriora y la esposa pretende que su marido se separa de ella y que la repudie. Con tal motivo los cónyuges acuden de nuevo al cadí que, al observar el escrito de la dote, se da cuenta que no se había llevado a cabo la testificaión. El esposo responde que tanto él como su cuñado olvidaron tal condición porque en esos momentos tuvo lugar la toma del *ḥiṣn Aṭībba* por parte de los cristianos y su preocupación les hizo olvidar el atestado del retorno. El cadí décide meterlos en la cárcel y consultar sobre et caso y sobre la ambigüedad de la *šahāda* como cláusula de perfección *(Kamāl)* y no de autenticidad *(ṣiḥḥa)* a tenor de la palabras de Ibn al-Qāsim. Pues si el retorno no es *ṣaḥīḥ*, no deberá llevarse a cabo, ni se testifique. La respuesta está de acuerdo con la opinión del cadí que hace la consulta.

---

(7) El término que se utiliza para denominarlo esᶜ*ilŷ* / elche, que en castellano tiene la acepción de renegado.

(8) «La Pierre de touche des fètwas», I, 213.

El interés, desde mi punto de vista, de esta *fatwà* estriba en comprobar la situación desesperada que viven los lugares fronterizos, más aún cuando pasan a manos cristianas. Como se sabe, en agosto de 730/1330, Alfonso XI de Castilla entra en tierras de Málaga y pone cerco a Teba. Pero, a pesar de la tenaz resistencia con que la defendió el famoso ᶜUṯmān b. Abī l-ᶜUlà, *šayj al-guzā'* de Muḥammad IV, aquejado en esos momentos de una enfermedad, no pudo evitar que las tropas castellanas se hicieran con la victoria.[9] Este *ḥiṣn* será de nuevo tomado por los nazaríes que lo poseyeron hasta la conquista definitiva en el año 813/1410. Toda la *fatwà* gira en torno al olvido del requisito de la testificación por la toma del *ḥiṣn* y el trastorno que les supone a los esposos este olvido. La necesidad del testimonio, de todas maneras parece cuestionada, aunque, por ejemplo, Jalīl[10] recomienda que se haga el atestado ya que el retorno es válido a condición de que la espose esté representada o acompañada de su walī, de una dote y de testimonios, como para el matrimonio inicial.

Respecto a los *muftíes* que se encargan de la pregunta y de la respuesta, son parientes, pertenecientes a una prestigiosa familia de cadíes, los Banu Manẓūr[11]. El consultante es Abū Bakr Muḥammad b. Manẓūr, cadí y *jaṭīb* en Málaga (m. 750/1349). La respuesta la hace un *šayj,* cuyo nombre desconocemos, por orden del cadí Abū ᶜUmar ᶜUṯmān b. Manẓūr, pariente del anterior, cadí Vélez, Bentomiz, Comares y, en esos momentos de Málaga. En la contestación se especifica que este último no podía escribir, debido a una enferneddad de la que fallecería inmediatamente. Efectivamente, este cadí murió el martes 25 de *ḏū l-ḥiŷŷa* del año 735/15 de agosto de 1334, et mismo año que manda escribir la respuesta a esta *fatwà* al no poderlo hacer de puño y letra.

2) *(Miᶜyar* III, 236): Se pregunta al-Mawwaq, alfaquí e *mufti* granadino[12], acerca de una mujer que se casó imponiendo una cláusula en la que se

---

(9) *Gran Crónica de Alfonso XI,* Cap. CVII-CIX, 481-485 : Sobre ᶜUṯmān b. Abī-l-ᶜUlà y la bibliografía al respecto, véaso, M. A. Manzano, «Los Banū Abīl-ᶜUlà : Historia de una disidencia política», *E.O.B.A.*, V (1992), 199-227.

(10) Jalīl b. Isḥāq, *Mujtaṣar,* trad. por G. H. Bousquet, *Abrégè de la Loi Musulmane selon le rite de l'Imâm Mâlek,* 4 vols., Alger-París 1958, II, 65.

(11) Famosa familia sevillana afincada en Málaga raíz de la conquista de aquella por los cristianos, véase sobre todos ellos, M. L. Avila, «Los Banū Manẓūr al-Qaysī», *E.O.B.A.*, V (1992) 23-27. M.I. Calero, «Dinastías de cadíes en la Málaga nazarí, *Jábega,* 55 (1987), 4 y notas de la 14 a la 19 y «Cadíes supremos de la Granada *naṣrī*», *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga 1984),* Madrid 1986, 135-161.

(12) Se trata de Muḥammad b. Yūsuf b. Abī l-Qāsim al-ᶜAbdarī al-Mawwāq al-Garnāṭī, *muftī* de la capital, cargo que ocupaba cuando los cristianos tomaron Granada, autor de diversas obras de derecho. Murió en 897/1492, unos mese después de la conquista. Cf. L. Seco de Lucena, «La escuela de juristas granadinos», 7-19.

especificaba que su esposo debería residir con ella en la ciudad de Vélez. Pero el esposo alega que se gana la vida en otro lugar, llamado *Siyāẓan*, y no en Vélez. La respuesta, a favor del esposo, dictamina que se traslade con su esposa a donde le sea posible ganarse la vida. Entre las condiciones que afectan al matrimonio, está la de no llevar a la mujer a un lugar lejano del mismo, hecho que produce el efecto de disolver el matrimonio a requerimiento de ella si no se cumple. Sin embargo, al-Mawwāq acepta la alegación del esposo, ya que el lugar en donde se gana la vida estaba, seguramente, cerca de Vélez o en su distrito. Efectivamente, el topónimo *Siyāẓan*, creo que puede identificarse con un despoblado malagueña conocido por *Sinatan*, que recoge L. del Mármol(13) entre los despoblados de la Axarquía malagueña ; el *yā'* y el *nūn*, así como el *ẓā', el ṭā'* son fácilmente confundibles.

Vol. V : *Al-muᶜawaḍāt wa-l-buyūᶜ* (Comodatos y ventas)

1) (*Miᶜyār*, V, 36) : Se pregunta a Ibn Manẓūr acerca de lo que hace la población de la *qarya al-Šadāliyya* cuando llega el vendedor de pescado. Antes de ponerlo a la venta, vienen algunas personas con recipientes conteniendo aceite y cebada y cogen una cantidad de pescado, apartándose de allí hasta que el pescadero vende el resto. Después miden el aceite y la cebada, pesan el pescado y lo intercambian. La respuesta de Ibn Manẓūr es que la venta de pescado por cebada, aceite u otro alimento cualquiera debe hacerse en presencia y mano contra mano, pero nunca demorando la venta, pues sería ilícita.

Vuelve, de nuevo a aparecer un topónimo de la Axarquía, la *qarya Šadāliyya*(14) que creo debe identificarse con la actual Sedella, localidad al noreste de Vélez. Confirma mi opinión el que la consulta se haga a Ibn Manẓūr, es decir, Abū ᶜUmar ᶜUṯmān b. Manẓūr, cadí de Vélez y de Bentomiz, en la misma zona malagueña. Esta *fatwà* debe situarse cronológicamente en el primer tercio del siglo XIV.

2) (*Miᶜyār*, V, 206-213). Referente a un caso de vicio rehibiditorio (*ᶜayb*), aquél que deshace la venta por haberse descubierto un vicio o gravamen en

---

(13) F. Simonet, *Descripción del Reino de Granada, sacada de los autores arábigos*, Granada 1872, 171. En pág. 298 dice que Hernando de Pulgar al referir la conquista de Vélez-Málaga por el rey D. Fernado el Católico cita entre las villas y lugares de la zona a Sinatar y en nota corrige por Sinatan.

(14) F. Simonet, *Descripción*, 298, tomándolo del cronista Bernáldez, cita entre los lugares de la Axarquía a Sedala, identificandola con Sedella. Esta topónimo también aparece en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, *Crónica del califa Abdarraḥmān III an-nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, trad, notas e índ. por M.J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza 1981, 144, situándola cerca de Bobastro.

la cosa vendida. El *ḥāŷib* y visir nazarí, Abū Nu^caym b. Riḍwān[15], pide al *qāḍī* de Málaga Abū l-Barakāt al-Balafīqı, que le informe sobre un caso que había ocurrido en esta ciudad y del que los alfaquíes de la capital le habían dado cuenta de forma ambigua. Abū l-Barakāt le hace saber que Ibrāhīm al-R.r. al-Ŷundī había demandado a^cĀ'i šа, esposa de Sa^cīd al-Ṣaffār a quien compró unas huertas *(riyāḍ)* ubicadas en los *riyāḍ al-šarqī* de Málaga con un vicio rehibiditorio ya que una mujer fue asesinada en dicha huerta antes de habersela comprado a^cĀ'i ša y sin haber tenido él conocimiento del asunto. Por causa de ese asesinato, la huerta se ha quedado deshabitada y la gente huye de allí, negándose a vivir en ella, pues creen ver, por motivo de su miedo, espectros diabólicos y fantasmales. Abūl-Barakāt exige al demandante la prueba de la muerte de la mujer, con especificación de la fecha y que se pruebe que en aquella huerta tuvo lugar el asesinato que provoca la huida de la gente. Pues si ello fuera así, habría que rebajar el precio pagado.

En esta *fatwà* se mencionan los *riyāḍ al-šarqī* de Málaga, huertas elogiadas por historiadores y geógrafos desde al-Rāzī, que destacan las excelencias de sus higueras. Respecto a Abūl-Barakāt[16], se trata del famoso *qāḍī l-ŷamā^ca* de Muḥammad V, en estos momentos cadí de Málaga, habiendo sustituiodo a Abū ^cUmar b. Manẓūr en el año 735/1335. Es posible que permaneciera al frente de este cadiazgo hasta el anño 747/1346 cuando es designado cadí de Almería. No he podido identifica los nombres del demandante y los demandados, que con seguridad serían personas de cierta influencia en la ciudad, pues el propio Ibn Riḍwān se interesa por este caso.

Volumen VII : *Ḥabus*. En este volumen es en donde aparecen más referencias a nuestro tema. Pudiendose constatar, sólo para la zona oriental, 15 fatwas.

Los dictámenes aquí recogidos demuestran la precaria situación económica y la inestabilidad que atenazaba a estos territorios a lo largo de todo el siglo XV. Las continuas guerras y el problema de haberse convertido en zonas fronterizas ocasiona el despoblamiento de muchos lugares, el abandono del cultivo de las tierras, la dejación y negligencia en la custodia de los bienes habices, especialmente de sus mezquitas. Como ya puse de relieve al estudiar la fatwas relativas a Comares, no sólo serán abandonas las alquerías más

---

(15) Este visir fue asesinado en el año 760/1358, Cf. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. ^cInan, Cairo 1973, I. 506-513 ; *Lamḥa*, Cairo 1954, 94, 103, 115 ; Al-Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, ed. Rabat 1978, 202, *Nafḥ al-ṭīb* ed. Iḥsān ^cAbbās, Beirut 1988, V, 84,95,-100 J.M. Casciaro, «El visirato en el reino nazarí de Granada», *Anuario de Historia del Derecho Español*, XVIII (1947), 233-258.

(16) Sobre este famoso cadí, véase, S. Gibert «Abū l-Barakāt al-Balafīqī, *qāḍī*, literato y poeta», *Al-Andalus*, XXVIII (21963), 381-424. Y mi artículo, «Cadíes supremos de la Granada *naṣrī*», 139.

desprotegidas, sino que los materiales de derribo de sus mezquitas van a ser reutilizadas en la reconstsrucción de otras mezquitas de alquerías próximas por la escasez de todo tipo que afecta a sus habitantes, provocando en numerosas ocasionas la alteración del fin para el que el *ḥabus* había sido establecido, principio fundamental del Derecho en esta materia. En todo caso, el fin que se pretende es la utilidad o el interés público. El profesor Ben Cherifa aludía en su estudio sobre el *Diwān* de al-Bastī a esta situación de abandono no sólo en la zona veleña, sino también en la de Baza[17]. Ante la imposibilidad de comentar cada una de estos dictámenes en esta exposición, me limitaré a hacer un pequeño extracto de las mismas.

1) *(Miᶜyār*, VII, 140) : Un hombre establece como *ḥabus* un solar en Vélez para que la gente del *ḥiṣn Ṣāliḥa* (Zalía)[18] construyeran una torre *(burŷ)* en un lugar, llamado *ᶜAyn Taḥma* a las afueras del *ḥiṣn*, para la vigilancia, disponiendo que recibiera la ganancia o el precio del alquiler cada año. El hombre murió y ahora no queda en pie construcción alguna de lo que hubo, habiendose quedado el lugar perdido como legado pio. La necesidad, sin embargo, obliga a la reconstrucción del *ḥiṣn* y de sus antemuros o torres albarranas *(ṣalūqiyya)*, pero no existe nadie que sufrague las obras. En lícita la venta del solar y que su precio se disponga para este fin debido a la dificultad del momento ? : La respuesta es que se venda y se invierta en este *ḥiṣn Ṣāliḥa* al ser una acción meritoria.

2) *(Miᶜyār*, VII, 140-141) : Se establece como *ḥabus* perpetuo dos tercios de una fuente *(ᶜayn)* para la molienda de aceituna en Vélez, destinadas a unas atalayas para la vigilancia de los musulmanes. Se presentó un hombre para encargarse de su administración y durante catorce años el *ḥabus* has estado en su poder. Se pregunta si este inspector *(nāẓir)* debe aclarar cuántas han sido las ganancias y cuántos los gastos durante este tiempo o si deben fiarse de su palabra sin una prueba : Si el inspector es fidedigno no debe demandarsele la prueba que constituye el indicio de su engaño.

3) *(Miᶜyār*, VII, 142) Una alquería abandonada, situada a unas 3 millas de Vélez tiene una mezquita, aún cubierta, que dispone de un *ḥabus*. Algunos habitantes de Vélez han ido con sus bestias, han derribado su techumbre y han

---

(17) *Al-Bastī, el último poeta de al-Andalus*, Beirut, 1985, 206 a 208.

(18) Al sur de Alhama, entre ésta y Vélez-Málaga. Se despobló en el siglo XVI. De allí era oriunda una familia de cadíes malagueña, los Banū l-Rabīᶜal-Asᶜarī. Cf. Ibn al-Jaṭīb, *Miᶜyār al-ijtiŷār*, ed. y trad. de M.K. Chabana, Marruecos, 1977, 65 del texto árabe y 135-136 de la trad. ; F. Simonet, *Descripción*, 92. Sobre los Banū l-Rabīᶜ, véase mi artículo, «dinastías de cadíes en la Málaga nazarí», 10-12 y «Familias de cadíes en el Reino Nazarí», *Actas de XVI Congreso de la UEAI*, Salamanaca 1992 (en prensa).

trasladado sus tablas de madera y sus tejas a la mezquita del arrabal de Vélez. Es esto lícito ? : En u caso similar, Ibn al-Qāsim afirmaba que no se debían coger los matériales de derribo y que dejeran a la mezquita como estaba. Pero sí es lícito a cualquier *imām trasladar esos materiales a otra mezquita y reconstruirla, como dice Ibn Abī Zamanīn.*

4) (Miʿyār, VII, 143) : El muro de la *qibla* de la Mezquita mayor de Vélez se derrumbó y se hace necesario reconstruirlo pero no existía en su *ḥabus* de donde sacar la cantidad necesaria para arreglar dicho muro. Cerca de Vélez, había una *qarya* abandonada, en cuya mezquita mayor no se celebraba la oración y, además, amenazaba ruina. Es lícito que se cojan los escombros de esa mezquita y se utilizen en la mezquita mayor de Vélez ? : Ibn Muzayn autorizaba a reutilizar esos matériales en la reconstrucción de otra mezquita y lo mismo afirmada Ibn Ḥabīb. La respuesta es afirmativa.

5) *(Miʿyār*,VII, 145) : Un hombre establece un *ḥabus, una parte destinada a que se vigilara a los cristianos que se acerquen a Vélez y otra, para quien vigila por la nochey pernocta en las murallas de la ciudad. Un hombre se presenta como inspector de este ḥabus* y lo administra alrededor de diez años, gastándolo arbitrariamente Debe ser destituido y detenido y se le debe reclamar todo lo que se quedó ? : Es necesario que aparezcalo que se quedó y demonstrar en qué lo gastó. Además, el cadí debe pedir que se presenten testigos de la actitud del *nāẓir* y, entonces, destituirlo.

6) *(Miʿyār*, VII, 145-146) : Se pregunta a Ibn Manẓūr por una *rābiṭa*, pegada a la muralla de Vélez en la que nos se hace oración, salvo durante el mes de *ramaḍān*. Cuenta como *ḥabus* un campo peligroso e inslubre por causa de la humedad, en el que había unos olivos. Se pregunta si es lícito gaster lo que exceda después de la reparación de la *rābiṭa* y de pagar al *imām* que vaya a hacer la oración en *ramaḍān,* en reparar la muralla de Vélez o en la reconstrucción de una de las ciudades fronterizas (*ṯarg min al-ṯugūr)* : La parte que sobra después de una reparación debe gastarse en algo que sea semejante, en est caso, una *rābiṭa*.

7) (Miʿyār VII, 148-149) : Los cristianos entraron y asolaron la alquería de Bentomiz[19] por lo que esta fue abandonada pero su mezquita había quedado en pie, así como su minarete. Esta mezquita tenía un extenso *ḥabus*. La gente de la alquería quiere utilizar parte del mismo en construir una cámara *(qāmira)* encima el minarete de la mezquita para que sirviera de socorro a la gente de Vélez, a los molineros y marineros que bajan hacia el mar, lo que sería

(19) En árabe *Multimās*, en una Sierra cerca de Vélez, cabeza de varias poblaciones y que contaba con una sede cadial, precisamente de allí fue cadí Abū l-Ḥasan al-Nubāhī, Cf. F. Simonet, *Descripción*, 95 y mi artículo «Dinastías de cadíes en la Málaga Nazrí», 9.

beneficioso para ellos. Es lícito esto o debe emplearse en la reparación de la *qarya Multimās*? : Que se refuerze el minarete para llamar a la gente a la orcaión y se ponga una cámara que proporcione sociego a la citada alquería. Por ello se puede cambiar el fin para el que fue instituido el *ḥabus*.

8) (*Miᶜyār*, VII, 149-150) : Una vieja casa de ablusiones en el arrabal de Vélez no funcionaba porque se había alterado las aguas del pozo y no servía para tal cometido. Entonces se construyó otra casa de abluciones próxima a la mezquita mayor. La casa vieja se desplomó y sus *ḥabus* se trasladaron a la nueva casa. Después se edificó una tienda sobre la antigua y su alquiler se gastaba en la nueva casa de abluciones, pero junto a la primera había una mezquita bastante deteriorada Es lícito emplear el alquiler de la tienda en la citada mezquita o en la nueva casa de abluciones ? : Las necesidades de la mezquita no son equiparables a las de la casa de abluciones y losᶜulemas dicen que se gaste en lo que es semejante, así pues la renta de la tienda debe emplearse en beneficio de la neuva casa de abluciones.

9)(*Miᶜyār*, VII, 152, 153 y 162) : A continuación hay cuatro fatwas, todas ellas relativas a Comares y su tierra, en la que se mencionan los despoblados siguientes : *al-Zāwiya, al-Zanŷ y Qurṭuba*. Como dije anteriormente aparecerán proximamente publicadas. Por ello no voy a comentarlas aquí.

10) (*Miᶜyār*, VII, 154-155) : Se pregunta a Saᶜd al-llyurī, *muftī* granadino del siglo XV[20], sobre una casa de abluciones de Vélez junto a la que existe un establo. La gente hace sus necesidades en las habitaciones, salen al estercolero y hacen sus abluciones en un recipiente de barro. Después oran ante un *miḥrāb* que está grabado en un muro junto al establo. Es lícita esta acción o debe prohibirse ? No sería conveniente que el inspector hiciera desaparece ese *miḥrāb* que está en el interior de la case de abluciones ? : Es obligatorio imperdir que la gente ore allí, pues la casa de abluciones es algo digno y no un lugar de suciedad e inmundicias. Por ello es necesario la desaparición del *miḥrāb*.

11) (*Miᶜyār* VII, 156-158) : El visir Abū Saᶜīd Faraŷ b. Lubb b. Kumāša[21] pregunta por unas tierras de *ḥabus* en Vélez, pertenecientes a su mezquita mayor, que han sido inundadas por el desbordamiento del río, convirtiéndose en un arenal. Anteriomente estaban arrendadas por 4 años. Se ha de rescindir el

---

(20) Aparece como al-Ilbirī, y J. López Ortíz, «Fatwas granadinas», 85, lo identifica con Saᶜd b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. Luyūn, almeriense, cadí, asceta y poeta, muerto en 750/1349, pero creo que esto es incorrecto, creo, por el contrario, que se trata de un personaje más tardío.

(21) Padre del ministro de Muḥammad IX, Yūsuf b. Faraŷ b. Kumāša, Cf. Ibn ᶜĀṣim, *Ŷannal Ŷunna al-riḍà*, ed. Ṣalāḥ Ŷarrar, Ammām 1989, I, 24, 25, 58, 312, 314y II, 55, 57, 58, 59, 279, 280 ; L. Seco de Lucena, *Muḥammad IX, sultán de Granada*, Granada, 1978, 135, 188, 189.

alquiler y hacer otro con un valor diferente ? Deben imponersele los mismos impuestos ? Cómo debe actuarse respecto del contrato de arrendamiento que tenía establecido el *nāẓir*? : Debe bajarse el precio del alquiler de ese año por las pérdidas ocasionadas, se rebajen los impuestos, así como el contrato de arrendamiento.

12) *(Miᶜyār*, VIII, 184) Un hombre se presenta como administrador de los *ḥabus* de la casa de abluciones de Vélez. El visir del pueblo *(wazīr al-balad)* y la asamblea se dirigen a él pidiéndole los *dirhāms* que tiene en su poder de las rentas del *ḥabus* para entregarlos al *ḥiṣn Ṣāliḥa* (Zalía). El se negó a ello, pero aquellos le amenazaron, Así el administrador les entregó alrededor de 600 *mitqāles*[22]. Es necesario que los pague de su propio bolsillo ? : Si se ha percibido el dinero de manos del administrador, no debe exigirsele responsabilidad.

13) *(Miᶜyār*, VII, 281) : Ibn al-Qāsim b. Sālim al-Lajmī al-Mālaqī estableció como *habus* su casa en favor de tres hijos suyos, menores de edad, con la condición de que fueran para ellos y sus herederos, hasta que no quedara ninguno, en cuyo caso el *ḥabus* revertiría en la Mezquita mayor de Málaga.

Vol. X :

(Miᶜyār, X. 109-112) Sobre el levantamiento de ᶜUmar b. Ḥafṣūn en al-Andalus. Las referencias a Ibn Ḥafṣūn en el *Miᶜyār* han sido puestas de manifiesto por F. Vidal Castro en su artículo «Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Ḥafṣūn», en el Homenaje al prof. Jacinto Bosch Vilá[23]. Destaca que las alusiones a este rebelde no son numerosas ni trascendentes pero sí interesantes e ilustran de la repercusión de su rebelión, pues seis siglos más tarde, al-Wanšarīsī se hace eco de la misma. Las noticias se refieren a la situación jurídica de los mudéjares y la legitimación de las sentencias y juicios de los cadíes residentses en el *dār al-ḥarb*, considerando como tal a los dominios de Ibn Ḥafṣūn, en época omeya. La opinión dominante de los alfaquíes es no aceptar tales sentencias. A continuación se hace un pequeño bosquejo histórico de esta revuelta. Se habla de los orígenes familiares de Ibn Ḥafṣūn, de su juventud, de los motivos que le indujeron a sublevarse, de las primeras expediciones de Muḥammad I contra él y de la situación social de sus territorios, incluyendo fragmentos de al-Rāzī, a través de Ibn Ḥayyān y de Ibn ᶜIḏārī, así como extraxtos de Ibn al-Qūṭiyya. Se afrima que los Banū

---

(22) El *mitqāl* era el patrón téorico de moneda *dīnār*,con un peso e 4,25 grs. 20 *qirāt* o 72 *ḥabba*. Sobre ello, véase P. Chalmeta, «Monnaie de recouvrement des impots et taux de chang dans al-Andalus», *Quaderni di Studi Arabi, 5-6 (1987-88), Atti del XIII Congressi de UEAI, Venezia, 29 sttembre-4 ottobre 1986,* 153-166.

(23) I, 417-428.

Ḥafṣūn, antes del Islam, «procedían de la *qarya Wāba* de la cora de Takurūnna del *ᶜamal* de Ronda»[24]. Et topónimo *Wāba* no aparece en ninguna otra fuente árabe, probablemente porque se trata de una corrupción del topónimo *Awṭa*. Otros topónimos malagueños citados, también de forma incorrecta en esta noticia, son Casarabonela como *ḥiṣn Qǎṣ Bunayda*[25] y *Šaqīd o Šuqayd* de imposible identificación por su corrupción. Estos dos topónimos son mencionados en el relato de la expedición mandada por Muḥammad I a las órdenes del *ᶜāmil* ᶜĀmir b. ᶜĀmir b. Ṯalaba, contra los rebeldes, refugiados en estos castillos. Bobastro, topónimo que como se sabe ofrece diversas lecturas en las fuentes árabes y aquí se cita como *Buštar* de la cora de Rayya (Málaga).[26]

En los volúmenes II, VI y IX también hay referencias a Ibn Ḥafṣūn. Los dos primeros abundan sobre la ilicitud de los testimonios y sentencias de los cadíes y residentes en el territorio *ḥafṣūnī*, *Miᶜyār*, VI, 95 y II, 134 y el *Miᶜyār*, IX, 219-220 recoge el problema de la compraventa de hombres libres, objeto de estudio de F. Vidal.

Vol. XI

(Miᶜyār, XI, 97) : Sobre las costumbres de la gente campesina de la Axarquía malagueña. Los campesions llevan sal y esparto (o caña de azúcar)[27] y otras cosas a Vélez. Bajan a la explanada de la Mezquita Mayor y cambian lo que traen por aceita. Ponen los higos en el patio de la mezquita para secarlos al sol y los empaquetan allí mismo. Comen y charlan mientras la gente reza dentro de la mezquita y ellos siguen con sus tareas y sus charlas, sin rezar como los demás musulmanes, ni respetar la casa de Allāh. Se les debe echar de la mezquita o se les permite que trabajen en ella ?. Hay que prohibir esta fea acción, alejarlos y sacarlos de la mezquita, no dejando que hagan en ella lo que hacen porque las mezquitas sólo se construyen para el culto a Dios por medio de la oración y de la plegaria, pues son casas de Dios y es obligatorio honrarlas.

---

(24) Miᶜyār, X, 110.

(25) Se trata de *Qarṣ Bunayra* la antigua Castro Vinaria. Sobre él, *Muqtabis* V, 111 ; F. Simonet, *Descripción*, 86-87.

(26) Sobre Bobastro y ᶜUmar b. Ḥafṣūn, véase, entre otras, J. Vallvé, «De nuevo sobre Bobastro», *Al-Andalus*, XXX (1965), 139-174. P. Chalmeta, «Precisiones acerca de ᶜUmar b. Ḥafṣūn», *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica, 1980*, Madrid 1985, 163-175 ; M. Acién, «De la conquista musulmana a la época nazarí», Málaga. Historia II, Granada, 1984, 469-510.

(27) En R. Dozzy, Supplément aux Ditionnaires Arabes, 3° ed., Leiden-Paris, 1967, 2 vols., I, 315 s.v. *ḥalfā'*, esparto o especie de caña de azúcar.